

C.I. GULIAN

AXIOLOGIE
ȘI
ISTORIE

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

C.I. GULIAN

AXIOLOGIE ȘI ISTORIE

—De la Zarathustra la Hegel—

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

București, 1987

CUPRINS

PREFATĂ	7
I. TEORIA VALORILOR ȘI IMPACTUL ISTORIEI	9
1. Axiologiile abstracte și trăirea istorică	9
2. Ce aduce nou fenomenul crizei istorice în reconsiderarea axiologiei	12
3. Antinomiile valorice și mutațiile social-istorice	14
4. Două tipuri de trăire istorică: conștientă și simptomatică	16
5. Axiologiile de criză în cadrul filosofiei istoriei	18
II. DOCTRINA EXISTENȚIALĂ A LUI ZARATHUSTRA	22
III. BUDISMUL CA ETICĂ ANEXISTENȚIALĂ	31
IV. CONFUCIUS	39
1. Un răspuns la criza istorică a epocii	39
2. Despre izvoarele umanismului confucean	46
3. Democratismul etic și social	56
4. Miezul doctrinei etico-politice	58
5. Măsura și <i>jen</i>	65
6. <i>Li</i> sau valoarea culturii. Confucius și Lao-dzi	68
7. Confucius, confucianismul și religia	75
V. PLATON	78
1. Introducere	78
1.1. Există o „axiologie platoniciană”?	78
1.2. Ideea ca Valoare. Din istoria unei interpretări	80
1.3. Rădăcinile axiologiei platoniciene	94
1.4. Aristocratism social-politic, dar democratism etic-axiologic	99
2. Aspecte din axiologia platoniciană	102
2.1. Platon și întemeierea axiologiei	102
2.2. Paradigma	110
2.3. Valorile și puterea	112
3. Conștiința valorică	115
4. Condiția umană	120
5. Puterea și valorile	126
5.1. Politică și axiologie	126

5.2. Pragmatismul sofistilor și reflecția axiologică	127
5.3. Paradoxul fericirii nedreptătitului	128
5.4. Puterea și nefericirea	130
5.5. Natură și normă	131
5.6. Plăcerea și fericirea	134
6. Concepția existențială asupra valorilor frumosului, artei și culturii	143
6.1. Valoarea frumosului	143
6.2. Valoarea artei și a culturii	147
7. Rostul utopiei în axiologie	153
VI. J. J. ROUSSEAU	157
1. Problematica dublei alienări	157
2. Criza valorilor	162
3. Eul și ceilalți	163
4. Existență și aparență, „a fi” și „a părea”	166
VII. GOETHE	169
1. Experiența trăirii istorice	169
2. Axiologia goetheană. Istoria și valorile. Obiectivarea	172
2.1. Necesitate și valoare	181
2.2. Determinism și libertate	183
2.3. Subiectivism și obiectivare	184
VIII. IMMANUEL KANT	189
1. Kant și criza istorică a epocii sale	189
2. Alienare și dezalienare. Complexul valorilor politice, etice, juridice și filosofice. Dialectica libertății	192
2.1. Dreptul popoarelor, pacea și valorile	195
2.2. Dialectica libertății	204
2.3. Primatul rațiunii practice în axiologie	206
3. Valoarea persoanei	209
3.1. Renascentismul lui Kant	209
3.2. Depășirea renașcentismului	216
4. Valoarea estetică și sensul culturii	217
5. Valoarea teoretică și alienarea	222
6. Obiectivarea Ideii ca valoare	223
6.1. Ideea ca valoare	227
IX. G. W. F. HEGEL	229
1. Filosofia hegeliană ca răspuns la criza istorică	229
2. Valorizările tinărului Hegel	233
3. Axiologia în <i>Fenomenologia spiritului</i> : dezalienare, libertate, obiectivare	236
4. Alienare și dezalienare între 1807—1821	242
5. Realizarea valorilor în istorie și istoria culturii	246
6. Transformările valorilor estetice. Artă și libertatea	252
7. Valoarea teoretică și istoria	256
X. ÎN LOC DE ÎNCHEIERE	264
SOMMAIRE	

PREFATĂ

În filosofia românească, tradiția axiologiei este veche și are reprezentanți de seamă: Xenopol, Blaga, Mihai Ralea, Petre Andrei, Tudor Vianu etc. La aceste nume se adaugă și toți acei care s-au preocupat de problema valorilor în etică, estetică, teoria cunoașterii, sociologie etc. În chip implicit, problematica valorii a fost atinsă în lucrările dedicate teoriei și istoriei culturii și în cele de istoriografie și istoriografia culturii (istoria literaturii, artei, filosofiei, religiei — N. Iorga, George Călinescu, Mircea Eliade). Interesul pentru problematica valorilor a rămas constant și se manifestă foarte viu și în timpul nostru, timp în care este trăită simultan problema crizei istorice și a realizării valorice. Ni se pare că, în chip firesc, sîntem solicitați să participăm la dezbaterea teoretică a ceea ce constituie experiența specifică a sfîrșitului nostru de secol: confruntarea dintre valori și istorie. Dar, ca aproape în orice mare problemă filosofică, importantă, mari precursori și-au spus cuvîntul și în problema de rădăcină a timpului nostru. De aceea ni s-a părut necesar să reamintim și să reliefăm, prin fragmente dintr-o istorie a axiologiei, ceea ce au trăit și gîndit marii precursori care figurează în lucrarea de față. Ei nu au fost aleși întîmplător: au trăit în epoci de criză istorică. Faptul acesta ni se pare că se află la rădăcina concepțiilor lor despre valori, pe care ne străduim să le reconstruim chiar atunci cînd, în scrierile lor, nu apare deloc sau prea puțin cuvîntul „istorie” și nici noțiunea de valoare. Pentru teoria valorilor însă, după cum încercăm să sugerăm ceva mai departe, nu prezența cuvîntului „istorie”, nu meditația concentrată asupra raportului dintre istorie și valori a fost hotărîtoare, ci trăirea istorică și răspunsul axiologic. După cum am încercat să arătăm cu un alt prilej*, conștiința istorică europeană s-a cristalizat tîrziu, de-abia în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea. Dar trăire istorică a existat dintotdeauna, iar confruntarea dintre conștiința

* Acad. C. I. Gullan, *Hegel*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981.

valorică și criza istorică ne apare ca impactul determinant al „axiologiilor de criză” ale lui Confucius și Platon, Rousseau și Kant, Goethe, Fichte și Hegel.

Impactul istoriei asupra conștiinței valorice nu înseamnă determinism univoc: după cum am încercat să subliniem în mai multe rânduri **, impactul istoriei sau trăirea istorică lasă neatinsă opțiunea. Și tocmai pentru a ilustra capacitatea de a alege între dorința și voința de a învinge criza istorică sau fuga din fața confruntării cu criza istorică subliniem sensul conflictului dintre confucianism și daoism, contrastul dintre confucianism și zoroastrism, pe de o parte, budism și daoism, pe de altă parte, lupta lui Platon cu subiectivismul (și cu hedonismul ca subiectivism), lupta lui Rousseau împotriva dublei alienări, sociale și individuale, eforturile lui Kant și Goethe pentru reliefarea obiectivității valorii, ale lui Hegel pentru degajarea obiectivității ca lege fundamentală a vieții spirituale și, totodată, pentru demonstrarea dialecticii valorilor.

Dintre toți gânditorii analizați în lucrarea de față, nici unul, în afară de Hegel, nu reprezintă istorismul. Fapt care va contribui, credem, la înlăturarea bănuielii că tema principală, atât a volumului de față, cât și a celui care va urma, ar fi o pledoarie pentru istorism. Istorismul este o viziune explicativă, în timp ce valorile se înfățișează cu omniprezența, ponderea, gravitatea și fascinația pe care o exercită practic asupra noastră, mai ales în epoci de criză, problema existenței spirituale. Istorismul are o valoare teoretică, valorile se impun „rațiunii practice”, angajează toate forțele noastre: afective, etice și teoretice.

Lucrarea de față, cu un profil precumpănitor istoric, își cere continuarea cronologică pînă în zilele noastre. Totodată, în volumul aflat în pregătire (*Axiologie și istorie în gândirea contemporană*) ne propunem și o dezbatere sistematică a tematicii axiologie și istorie, dezbatere inițiată acum patru decenii ***.

acad. G. I. GULIAN

** Mai articulat, de pildă, în idem, *Bazele istoriei și teoriei culturii*, București. Edit. Academiei, 1975.

*** Idem, *Introducere în elica nouă*, București, Edit. de Stat, 1946.

I. TEORIA VALORILOR ȘI IMPACTUL ISTORIEI

1. AXIOLOGIILE ABSTRACTE ȘI TRĂIREA ISTORICĂ

Teoria idealist-obiectivă a valorilor nu s-a confruntat ea însăși nici cu istoria, nici cu sociologia, nici cu istoria universală, nici cu antropologia filosofică. Tezele și sugestiile cu sens axiologic, dar într-o viziune antimetafizică, dialectică, din concepțiile lui Hegel, Marx, Nietzsche, Dilthey, Max Weber, Bouglé și alții, nu au fost luate în seamă nici de către neokantienii Școlii de la Baden, nici de către fenomenologi (cu excepția unui anume filon din opera lui Husserl, continuat de către L. Landgrebe).

Situându-se pe pozițiile unei „axiologii realiste” (*Wertrealismus*), J. von Rintelen a schițat un bilanț al situației antinomice dintre *axiologiile idealist-obiective, abstracte și istorie*¹. Rintelen se declară ferm adversar al axiologiilor transcendente, atemporale, pentru că vor să ignore fenomenul *transformării* valorilor. Concepțiile neokantienilor, „dacă le privim mai îndeaproape, observăm că sînt niște abstracții ale spiritului...”². Nu-i vorba de contestarea a ceea ce-i îndreptățit (parțial) în punctul lor de vedere, ci de respingerea caracterului lor formal și de „golirea crescîndă de orice conținut...”³.

Acest bilanț, chiar dacă nu era complet la acea dată — pentru că nu cuprinsese confruntarea axiologiilor abstracte nici cu *istoria trăită*, nici cu rezultatele istoriografiei și ale sociologiei —, era totuși un bilanț critic, dezvăluind carențele axiologiei abstracte. Rămînea neatinsă și o altă latură esențială a problemei: în ce sens să fie conciliate dialectic, pozitiv — după reliefaarea antitezelor —, axiologia și istoria, teoria și viața? Sau: cum trebuie să-și reformuleze axiologia problematica ei, *după* confruntarea cu istoria? Este problema de bază peste care teoria valorilor nu mai poate trece astăzi.

¹ J. F. von Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Philosophie*, Halle, Niemeyer, 1932.

² *Ibidem*, p. 67.

³ *Ibidem*, p. 68.

Capitolul *Raportul dintre valori și istorie* din cartea lui Rintelen, deși în ton moderat, este îndreptat polemic împotriva axiologiei platoniciene, neokantiene și fenomenologice. Rintelen se declară solidar cu Nietzsche, Dilthey, Troeltsch, Ortega Y Gasset, Othmar Spahn, Spengler, Th. Litt, Karl Joël și alții.

Nimeni nu tăgăduiește valoarea metodologică a cercetărilor lui H. Rickert, care au reliefat deosebirea dintre logica aplicată istoriei (inclusiv culturii) și logica aplicată naturii. Rickert a avut pe deplin dreptate când a stabilit *limitele* gândirii naturiste, reliefând specificul înțelegerii faptelor istorice: *raportarea lor la valori*. În același timp însă, Rickert a săvârșit eroarea de a conchide că valorile *singure* sînt principiile *unice* ale istoriei și culturii: „Bazele filosofiei istoriei coincid cu fundamentele unei filosofii a valorilor”⁴. În loc să confrunte postulatul axiologic cu faptele concrete istorice, care i-ar fi desvăluit structura lor dialectică (valoare și existență), Rickert s-a menținut pe poziția normativistă și antidialectică, ignorînd *geneza, mutațiile și contradicțiile* din sfera valorilor etice, estetice, juridice, teoretice etc. Rickert a construit o axiologie abstractă pe care o desminte primul fenomen istoric sau cultural luat la îndeplinire. Filosoful care ne-a dat o analiză atît de pătrunzătoare, *în plan metodologic, a importanței valorii* pentru istorie a ignorat complet *importanța istoriei* pentru axiologie.

Un discipol al lui Rickert, Georg Mehlis, care a încercat să sistematizeze filosofia istoriei ca sistem al valorilor, făgăduia principiul antinomiilor ca metodă constantă de cercetare: „Istoria universală poate dovedi că contradicția poate fi regăsită în toate plămădirile vieții istorice”⁵. Dar aceste făgăduieli se dovedesc amăgitoare în cursul lucrării, căci antinomiile, pe care le descoperă Mehlis și care ar trebui să fie „vii și fundamentale”, nu sînt decît repetiții ale unor sterile scheme formale: formă-conținut, general-particular, individualism-universalism etc. (Prin antinomia general-particular, de pildă, Mehlis înțelege conflictul dintre individ și ideile generale ...⁶).

Fără îndoială că axiologia fenomenologică, reprezentată, în primul rînd, prin Max Scheler și Nicolai Hartmann, are o importanță istorică deosebită pentru axiologia modernă. Totodată, în cadrul unei reconsiderări a axiologiei fenomenologice, trebuie cuprinsă atît axiologia implicită în opera lui Husserl, cît și remarcă-

⁴ H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3. Aufl., 1924, p. 118.

⁵ Georg Mehlis, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, 1915, p. 303.

⁶ O reevaluare amănunțită a aportului neokantianismului de la Baden urmează să fie făcută în volumul în pregătire — *Axiologie și istorie în gândirea contemporană*.

bila deschidere a unor fenomenologi spre istorie (Ludwig Landgrebe, L. Eley, B. Waldenfels, americanii S.B. Rosenthal, J.C. Morrison, iugoslavul A. Pazanin etc.⁷). În schimb, axiologia formală, abstractă, a lui Robert Hartmann (1967), deși prezintă unele sugestii interesante, este cu totul depărtată de problematica socială și spirituală a secolului nostru. În mod implicit, o astfel de axiologie formalizantă „desconsideră în mod suveran achizițiile sociologiei și ale psihologiei sociale”⁸.

Subliniind marile merite ale fenomenologiei valorilor, am arătat, încă mai de mult (*Introducere în etica nouă*, 1946), că axiologia fenomenologică prelungește monismul axiologic rickertian, că și ea reprezintă *valorismul* și că criza istorică actuală, înțeleasă ca perioadă de trecere de la capitalism la socialism și trăită ca o epocă în care lupta pentru valori este totodată lupta pentru salvarea existenței, cere o întregire dialectică a conceptului *Valorii* prin conceptul de *Necesitate*.

Criza istorică actuală a luminat brusc nonsensul optimismului simplist și al axiologiilor moniste și autonomiste, în sensul că în fenomenul crizei necesitatea sau existența nu mai este „dată”, ci trebuie obținută. Existența devine deziderat sau țel etic și politic.

Criza istorică impune omului contemporan o dramatică trăire a Necesității și constituie, totodată, o verificare a tăriei și capacității de cuprindere a etosului. Căci Necesitatea poate fi trăită pasiv și dureros ca nonsens și catastrofă, dar poate deveni cel mai viu îndemn la sfărîmarea barierelor și rezistențelor care se opun *sensului*⁹. O epocă de criză istorică nu înseamnă haos decît pentru abulici, pentru cei mai mulți ea vădește că valorile trebuie obținute prin lupta împotriva nonsensului. Realizarea valorilor se înfățișează ca drumul aspru al cuceririi existenței și simultan al realizării valorilor.

Deși grevată de păcatul speculațiilor organiciste, al formulelor sclipitoare, dar arbitrare, al fatalismului etc., *Declinul Occidentului* (1918) a fost prima lucrare de mare amploare în care Oswald Spengler desbătea problema crizelor în istoria universală a culturii. Nî se pare că, în ciuda multor erori și a viziunii pesimiste asupra crizei, viziune preluată de la Nietzsche, lucrarea lui Spengler trebuie recitită cu atenție, în primul rînd pentru actualitatea problematicii crizei culturii și a consecințelor ei pentru axiologie.

⁷ cf. Al. Boboc, *Fenomenologia și științele umane*, București, Edit. politică, 1979, p. 112—124.

⁸ L. Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, București, Edit. politică, 1972, p. 234.

⁹ C. I. Gu lian, *Introducere în etica nouă*, București, Edit. de stat, 1946, p. 172—189 (cap. *Simful valorii și trăirea Necesității*).

După Spengler, în ciuda reapariției unor teze, uneori chiar fundamentale, care sînt criticabile, teoriile cele mai de seamă asupra crizelor culturii părăsesc făgașul organicismului și spiritualismului. Această cotitură se manifestă prin prezența din ce în ce mai stăruitoare, mai masivă, a *spiritului istoric și sociologic*. Indiferent de orientări și soluții, lucrările lui Alfred Weber (fratele sociologului Max Weber), ale lui Jaspers și mai ales opera marelui istoric și gînditor Arnold Toynbee vădesc o mai largă experiență istorică, asimilarea rezultatelor istoriografiei, influența sociologiei sau a istoriei sociale și menținerea, ba chiar extinderea cadrului universalist¹⁰. Se desemnează, ca o disciplină nouă, „sociologia culturii”, iar istorici de seamă acordă o atenție din ce în ce mai stăruitoare transformării structurii sociale, conflictelor sociale și mentalităților.

Prin Durkheim, Lévy-Bruhl, C. Bouglé, Marcel Mauss, Max Weber, Ernst Troeltsch, Georges Gurvith, Evans-Pritchard, Georges Balandier, Francastel etc., sociologia, etnologia, ca și istoria universală impun axiologiei, din ce în ce mai stăruiitor, să se confrunte cu un bogat material faptic, care nu mai poate fi ocolit. La acesta se adaugă lumea contemporană, pe care politologii, indiferent de ideologie, o caracterizează ca fiind brăzdată de inegalități și contradicții¹¹.

2. CE ADUCE NOU FENOMENUL CRIZEI ISTORICE ÎN [RECONSIDERAREA AXIOLOGIEI]

Am încercat să arătăm, cu un alt prilej, necesitatea de a se des-tinge, în sfera culturii ca și în istoria socială, „criza latentă sau permanentă” de „criza deschisă” a perioadelor de trecere¹².

Prin prisma tezei despre criza permanentă (sau latentă) în istoria civilizației se ridică întrebări însemnate privind rolul istoric și creativitatea „culturilor de criză”. Privite mai atent, așa-numitele perioade de criză a culturii se vădesc a nu fi perioade de „stagnare”. Ele își au rolul lor, pentru că dacă descentralizăm istoria culturii, Ele își au rolul lor, pentru că dacă descentralizăm istoria culturii, dacă nu o „focalizăm” europocentrist (dacă este permis acest neologism luat din limba engleză), dacă prețuim la justa lor valoare marile dezbateri spirituale din mileniul I î.e.n., dacă privim ceea ce s-a creat în Asia, Africa sau America în timpul evului mediu, dacă

¹⁰ J. Voigt, *Das historische Universum*, Stuttgart, Urban, 1961.

¹¹ cf. Joseph Camilleri, *Crisis of Civilization*, Cambridge Univ. Press, 1976.

¹² cf. C. I. Gulian, *Bazele istoriei și teoriei culturii*, București, Edit. Academiei, 1975, p. 67—76.

păstrăm cu fermitate *cadrul universal obligatoriu* al istoriei și teoriei culturii, ne vom da seama că dacă a existat fenomenul sfârșitului *unor* culturi, n-au existat „crize-sfârșit” și nici nu se poate vorbi, nici la trecut, nici la prezent, despre „sfârșitul culturii”. Din punct de vedere istoric și teoretic, chiar despre sfârșitul culturii tribale „gentilice” sau medievale putem vorbi numai la modul relativ, deoarece etnologii și istoricii contemporani recunosc *permanența* culturilor societăților tribale (în Africa, Asia, America, Australia) și a celei feudale, într-o anumită măsură pînă și astăzi, în unele țări din lumea a treia.

Odată cu apariția alienării sociale, fie în „lumea etnologică”, fie în „lumea istorică”, se deschide un capitol nou în evoluția valorilor. Alterarea raporturilor originare, egalitare, de echilibru între individ și comunitate declanșează, în chip firesc, o sumă de trăiri, frământări, simțiri, sentimente de teamă și apărare etc. Apar, totodată, instituții și forme politice care ilustrează consecințele apariției puterii. Începuturile inegalității economice și sociale creează condițiile polarizării culturii în ideologii opuse. Geneza ideologiilor este, totodată, ilustrarea antinomiilor valorice¹³. Atît în sfera conduitei, a raporturilor dintre oameni, cît și în sfera reprezentărilor etico-religioase, artistice și conceptuale începe o îndelungată istorie spirituală, în care lungi perioade sărace în exprimare (de pildă, secolele VI—XI în Europa) alternează cu bogate și tumultuase expresii ale luptei revoluționare sau cu mai puțin dinamism în praxis, dar cu foarte variate manifestări pe plan cultural.

Era de așteptat ca adepții mai radicali (Spengler) sau mai puțin radicali ai concepției „criza-sfârșit” (Nietzsche, Toynbee) să nu vadă, deloc sau prea puțin, ce puternic ferment social și spiritual reprezintă, pentru istoria culturii, atît criza permanentă, cît și *culturile de criză*. La Toynbee există totuși o evidentă evoluție în concepția lui despre „dezagregarea” civilizației în epoca noastră : de la pesimism spre optimism istoric. Această din urmă trăsătură reiese foarte marcată în convorbirile sale cu japonezul Ikeda, reunite într-un volum în 1976¹⁴. În *A Study of History* însă, tabloul civilizației în „dezagregare” este caracterizat numai prin trăsături spirituale negative : pasivitate, fatalism, spirit de promiscuitate, standardizare, vulgaritate în moravuri, vulgaritate și primitivism în artă etc. Toynbee sesizează însă un fenomen capital pentru epocile de criză : *opțiunea*, pe care el o numește „alternativele conduitei, ale sentimentului și ale genului de viață”. Firește că o analiză detaliată a concepției lui Toynbee despre „vre-

¹³ Cf. *idem*, *Antropologia politică și geneza ideologiilor*, București, Edit. politică, 1984.

¹⁴ *The Toynbee-Ikeda Dialogue*, („Omul însuși trebuie să aleagă”), Tokyo — New-York, Kodansha International Ltd., 1976.

murile tulburi" și despre „dezagregarea civilizațiilor" trebuie să țină seama atât de *Studiul istoriei*, cât și de remarcabila schimbare a concepției sale din ultimii ani ai vieții.

Ceea ce s-ar putea numi „axiologii de criză" ne arată, chiar în perioade puțin cunoscute (de exemplu, în veacurile I—IV) că, fie chiar sub formă moral-religioasă, n-au lipsit de loc confruntări — în problema alienării (asupra proprietății private înăuntrul patristicii), ereziile, ca de exemplu, maniheismul, apoi în concepțiile estetice¹⁵.

3. ANTINOMIILE VALORICE ȘI MUTAȚIILE SOCIAL-ISTORICE

Problema aceasta ne-a preocupat mai de mult, formulînd-o, pe scurt, sub formă de întrebări: „Determină oare societatea, în ansamblul ei, ansamblul valorilor? Nu există conflicte între valori, deziderate, norme? Aceste discrepanțe între valorile culturale se datorează indivizilor sau au, iarăși, cauze sociale? Se mai poate atunci vorbi despre societate ca despre un fenomen omogen (...)?" (...) Vom vedea mai târziu că, din clipa în care ne dăm seama de justetea și importanța întrebărilor de mai sus, trebuie să distingem momente antagonice înăuntrul societății și să dezvăluim raporturile dintre valori și aceste categorii sociale antinomice. Cînd însă remarcăm legătura dintre o categorie socială și valorile ei, ne dăm seama că valorile acestea pot fi indiferente sau ostile altei categorii sociale, pe cînd pentru prima categorie sînt *istoric—necesare*"¹⁶.

În ultimele decenii, prin etnologi ca Max Gluckman și prin etnologi și sociologi ca L. Koser (discipol al lui Simmel), Georges Balandier, Maurice Godelier, Randal Collins, etc., s-a desemnat un curent al *sociologiei transformărilor* (mutațiilor) și *conflictelor*. Volumul lui Georges Balandier, *Sociologie des mutations* (Paris, 1970), a sintetizat rezultatele obținute pînă la acea dată în antropologia socială contemporană, iar lucrarea *Conflict Sociology* a lui Randal Collins arată cît de marcat este interesul pentru această problemă în rîndurile sociologilor americani.

Un sociolog și etnolog (africanist) ca Balandier, care cunoaște bine transformările petrecute și care mai survin în lumea a treia, arată că societățile tradiționale, de curînd deschise procesului de transformări rapide sub impactul dezvoltării tehnice și economice,

¹⁵ Vezi V. V. Bîcikov, *Estetica antichității tîrzii (Secolele II—III)*, București, Edit. Meridiane, 1984.

¹⁶ C. I. Gulian, *Introducere în sociologia culturii*, Editura de stat, București, 1947, p. 171—172.

sociale și politice, „sînt astăzi considerate sub aspectul de societăți ‘problematică’ < pentru că > în ele confruntarea dintre tradiție și modernitate se exprimă cu cea mai mare intensitate...”¹⁷. Sociologul francez arată că unor astfel de societăți li se aplică afirmația lui Marx despre lestul tradiției asupra oamenilor, care trebuie să săvîrșească transformările structurilor sociale și culturale. La această situație se adaugă ciocnirea dintre forțele economice și politice externe, care se silesc să-și păstreze vechea influență colonială și forțele interne, în primul rînd clasa muncitoare și intelectualitatea, care doresc transformările. În lumea a treia, în America Latină, care și-a dezvăluit potențialul revoluționar, lupta împotriva alienării social-politice și culturale capătă uneori forma unei mutații radicale. De aici afirmația că „reînnoirea teoriilor dinamiste ține în același timp de dezvoltarea actuală a științelor sociale și de forța lucrurilor : există o presiune a actualității care apare ca determinantă într-o largă măsură”¹⁸. Este de la sine înțeles că ideologiile, inclusiv *valorile* pe care le promovează în contextul lor, se află într-o situație de mutație. „Răsturnarea” și reevaluarea valorilor nu este hotărîtă de un gînditor, cum credea Nietzsche, ci de rupturile sau mutațiile care se petrec în planul social-istoric. În astfel de situații se delimitează tablele de valori în vechi și noi, apar mișcările de contestare și o „sociologie a imaginarului social”, alături de programe politice. Orice situație de criză impune căutarea grabnică a unor soluții neprevăzute, pe lîngă modelele îndelung și mai dinainte elaborate. Dar, pe lîngă aceste programe, situația din țările avansate determină și un evantai larg de ideologii critice la adresa societății de consum și a dezumanizării pe care o implică structura ei. Totodată, înfloresc așa-numitele „contraculturi” care, deși sînt vehiculate de grupuri mai mari sau mai mici de intelectuali, studenți, tineret în general etc., își au semnificația lor *axiologică* : o dezicere sau o desolidarizare de modul de viață al societății apăsene, o punere în discuție, discretă sau vehementă, a unor modele considerate ca alienante și inacceptabile. Este pusă în discuție și situația de dezechilibru și inechitate a distribuirii bogăției pe plan mondial, internațional. Dezideratul egalității, cu motivațiile lui ideologice, se afirmă ca *pivot al axiologiei*, simultan cu cerința dreptului la existență. Totodată, pe plan mondial, primejdia războiului atomic, a distrugerii omenirii și a civilizației, implică o axiologie a apărării existenței și valorii, ceea ce dezvăluie valențele raportului dialectic Valoare și Necesitate.

¹⁷ G. Balandier, *Sens et puissance*, Paris, P.U.F., 1971, p. 80.

¹⁸ *Ibidem*, p. 100.

În fața unei crize istorice, cum este cea pe care o trăim, oamenii se află în situația *opțiunii*: să învingă, cu toate dificultățile, zburciunile și contradicțiile valorice pe care le implică o criză a istoriei sau să se retragă în sine, sau să alunece în scepticism sau nihilism, tocmai din pricina legitimă a nerăbdării și nemulțumirii față de încetineala și imperfecțiile realizării triplului model (societal, etic și cultural). Pe unii îi pîndește blazarea sau resemnarea, pe alții, scepticismul, evaziunea în „structuri autonome” sau retragerea în *eu*, soluții care nu sînt nici cele mai rodnice pentru societate și cultură, nici cele mai eroice ale etosului în fața contradicțiilor și zigzagurilor istoriei.

4. DOUĂ TIPURI DE TRĂIRE ISTORICĂ : CONȘTIENTĂ ȘI SIMPTOMATICĂ

O trecere în revistă a marilor figuri din istoria axiologiei, din punctul de vedere al trăirii istorice, ni se pare că permite o împărțire în trăire *conștientă* și trăire *simptomatică*.

Prima categorie cuprinde, cum era firesc, gînditori moderni ca Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Sartre, Jaspers, Toynbee. Caracteristic pentru acest tip de gînditori este faptul că ei înșiși fac joncțiunea — unii mai lax, alții mai stringent — între problematica valorilor sau între valorile pe care le propun ei și istorie.

Un al doilea tip l-ar ilustra atît gînditori antici, cît și gînditori moderni la care această confruntare și joncțiune trebuie să o facem *noi*. La Confucius, Lao-dzî, Socrate, Platon, Aristotel, la stoici, sceptici etc., valorile pe care le propun filosofi și modul lor de a le înțelege se înfățișează separat de problematica practică a epocii de criză în care au trăit. De-abia interpretarea istorică poate arăta că doctrinele lor sînt, într-un fel sau altul, un răspuns pozitiv sau negativ la problematica de criză a societății antice din China sau Grecia.

Înăuntrul tipului de trăire istorică neconștientizată intră și acei gînditori a căror axiologie este un *simptom* al problematicii istorice practice. La Plotin, Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Rickert, Heidegger etc. trebuie să confruntăm *noi* soluțiile lor axiologice cu problematica istorică pe care au trăit-o, dar n-au conștientizat-o.

Este posibil ca, la unii din gînditorii mai sus-amintiți, reflecțiile lor asupra istoriei, asupra vieții social-politice, asupra alienării etc. să fie fugare, uneori naive sau neconcludente. Acesta-i însă

doar un aspect formal, pentru că atunci cînd nu analizăm „în sine” tematica mistică la Plotin, anxietatea, tragismul și soluția harului la Pascal, pesimismul la Schopenhauer etc., ci o confruntăm cu situația umană în condițiile istorice din secolul II, din secolul XVII sau prima jumătate a secolului XIX, soluțiile de viață ale lui Plotin, Pascal sau Schopenhauer apar ca refuz al istoriei, al lumii, ca *răspunsuri anexistențiale* la raportul dintre om și lume în diferite epoci. Dar acest raport, deși se vedește a fi structural sau esențial, se înfățișează în ~~mereu~~ alte configurații istorice. Aceeași confruntare și aceeași varietate istorică o citim și în diversele sisteme sau — mai puțin pretențios — table de valori: ale sfîrșitului lumii antice, ale diferitelor etape ale evului mediu, ale Renașterii, ale secolului al XVIII-lea etc. Convingerile despre valorile morale, religioase, despre adevăr, despre artă în evul mediu, de pildă, au numai o *aparentă imobilitate*, ca și o *aparentă unitate*. Sub aparenta fermitate a ideologiei religioase medievale, hermeneutica existențială a valorilor poate desvălui schimbări valorice profunde, cum a fost, de pildă, noua valorizare a muncii, a vocației, a cîștigului, în etica protestantă, care a însoțit geneza capitalismului (Max Weber). Sub aparenta „unitate” a vieții spirituale medievale, istoriografia modernă a descoperit, împotriva intereselor teologice, o aprigă ciocnire, foarte nuanțată, între erezie și biserică, începînd cu mazdakismul (secolul II) pînă în secolul XVIII. (Vezi lucrările lui Klima, Runciman, Jacques Le Goff.)

Nu trebuie uitat, în momentul cînd abordăm probleme de axiologie, că trăirea istorică este primară, reflecția asupra valorilor — secundară; ea poate fi foarte redusă sau poate complet lipsi. Dar această lipsă de reflecție asupra rădăcinilor istorice existențiale ale valorilor este *altceva* decît trăirea istorică din care izvorăsc valorile. Tipic pentru gîndirea arhaică, antică și medievală este o valorizare *difuză* pe care o aflăm în cosmogonie, artă, cunoaștere. Nu religia se află la rădăcina tuturor instituțiilor, moravurilor, artei, mitologiei, folclorului propriu-zis etc., cum credeau sociologii (de la Durkheim pînă la Gurvitch), ci nevoile existențiale de dominare a naturii, a relațiilor sociale și a modelării individului.

O altă serie de răspunsuri documentează iarăși trăirea istorică exprimată indirect sau „simptomatic”. Este vorba de dezbaterea etică, literară etc. pentru respingerea unor valori și norme care au devenit caduce, opresive, absurde, inacceptabile. Acest fenomen de împotrivire se manifestă prin afirmația de bază, argumentată teoretic, că normele, imperativele sau valorile care au devenit fără sens ar fi sau imposibil de realizat (Montaigne-Nietzsche), sau prin

demonstrarea faptului că valorile *noi* pot apărea dificile, „imposibile”, dar că ele sînt posibile, deoarece sînt *necesare* (etică revoluției, a socialismului).

5. AXIOLOGIILE DE CRIZĂ ÎN CADRUL FILOSOFIEI ISTORIEI

Binevenite, în primul rînd, prin analiza detaliată a concepțiilor despre valoare, puținele lucrări de istoria axiologiei apărute pînă astăzi (Max Wundt, O. Krause, J. von Rintelen, Ottmar Dietrich etc.) pun accentul pe expunerea teoriilor, iar nu pe explicarea lor istorică, pe căutarea sensului pe care l-au avut într-o anume epocă.

Cerința de a înțelege în chip *istoric* teoriile despre valori și, mai ales, printre ele, *axiologiile de criză*, ni se pare că ar putea fi satisfăcută prin analiza acestor axiologii în cadrul filosofiei moderne a istoriei și culturii, în care teoria crizei istorice să fie situată pe prim plan. Dar este vorba de o astfel de perspicacitate istorico-axiologică, în care să distingem și să valorizăm doctrinele analizate după criteriul *confruntării* cu istoria sau *refuzul* istoriei.

În filosofia istoriei și a culturii, Nietzsche a fost cel dintîi care a caracterizat filosofia socratic-platoniciană drept un simptom de criză. Oswald Spengler îi consideră pe Confucius și pe Socrate drept reprezentanți ai epocii luminilor, ostili religiei, exponenți ai unei „religii a intelectualilor”, pentru care „... natura este un mecanism rațional, iar *virtutea este cunoaștere*”¹⁹, dar nu face nici o legătură între doctrinele lor și fenomenul crizei istorice.

Deși pare de necrezut, istoricul Toynbee l-a urmat pe Nietzsche în aprecierea negativă, plină de răspundere, a civilizației elene²⁰. Spre deosebire de acești doi autori, Jaspers a sesizat faptul că, pe la mijlocul primului mileniu î.e.n., au loc în Orient, pe plan spiritual, fenomene de o importanță care depășesc sfera religiei: apariția profetismului în Israel, a budismului, confucianismului, zoroastrismului și altor doctrine etice și filosofice²¹.

Marele merit al lui Nietzsche, Toynbee și Jaspers constă în faptul de a fi dezvăluit existența crizei în perioade de deplină înflorire a culturii. Dar, după cum se va vedea, dacă nu ne lăsăm influențați de concepția negativistă asupra crizei, de conceptul „criză = sfîrșit”, dacă ținem seama de conținutul dialectic, contradictoriu

¹⁹ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. II, München, Beck, 1930, p. 376.

²⁰ A. Toynbee, *Hellenism. A History of a Civilization*, London, Oxford University Press, 1959.

²¹ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 2. Aufl., 1952.

al culturilor, așa cum fac în practică istoriografia și ramurile istoriografiei culturii, ajungem la constatarea și dezvoltarea *ambelor laturi*, pozitivă și negativă, a „culturilor de criză”.

Asupra necesității introducerii acestei distincții am atras atenția în *Bazele istoriei și teoriei culturii* (1975), subliniind intercondiționarea teoretică dintre câteva probleme centrale în următoarele paragrafe: *Progres linear, evoluție cică și crize; Ruptura de echilibru a etosului comunitar și alienările; Crizele culturii și culturile de criză* (p. 62—83).

Folosind metoda comparativ-istorică, credem că putem caracteriza „culturile de criză” prin trăsături care, chiar dacă pot fi regăsite în multe alte perioade istorice, se înfățișează cu o atare amplitudine încât se poate vorbi de un salt calitativ. În acest sens, fără să năzuim cîtuși de puțin spre o formulare cu iz paradoxal, am spune — dacă ne este îngăduită o formulare lapidară pentru plasticitatea ei — că *intensificarea crizelor societății și culturii, deci a antinomiilor istorice și valorice, duce la culturi de criză*.

Prima mare perioadă din istoria culturii în care se poate vorbi de „culturi de criză” este perioada care, *grosso modo*, se întinde între secolele X-I î.e.n. În îndelungata perioadă istorică dintre milenii III-I, în culturile societăților din Mesopotamia, Egipt, China, India, dar și în culturile hittită, feniciană, siriană avem numeroase pilde de *alienare socială și spirituală*. Dar de-abia în primul mileniu î.e.n., fenomene ca profetismul în Israel (începînd din sec. VIII î.e.n.), zoroastrismul, budismul, confucianismul, socratismul (și multe alte manifestări secundare) documentează ceea ce am numi *culturi de criză și axiologii de criză*.

Poate să pară paradoxală încercarea de a găsi crize tocmai în perioada sărbătorită tradițional ca perioada apariției „primelor civilizații” sau a „civilizațiilor superioare” în Orientul antic. Credem însă că cercetarea amănunțită a acestor vechi civilizații prin prisma problematicei sociale și a problematicei omului contemporan va scoate la iveală, sau măcar va evidenția — pe baza documentelor istorice (economice, sociale), juridice, literare, artistice, religioase etc. studiate de către orientaliști — probleme, frământări, atitudini, tensiuni și ciocniri spirituale, sau pe scurt: *antinomii valorice*.

Pentru a recunoaște acest lucru trebuie, firește, să revedem sensurile noțiunii de *criză a culturii*, de fapt să le confruntăm cu faptele de istoria culturii. Dacă vom cădea de acord că criză a culturii înseamnă perturbarea, *alterarea unității culturii*, dacă vom încerca să dezvoltăm în cultura mesopotamiană, chineză sau egipteană nu numai structura și specificul fiecăreia, ci și *contradicțiile lor interne*, care s-au manifestat *înăuntrul structurilor lor*, atunci vom surprinde *continuitatea sau permanența crizei* (înțeleasă ca alterare a

unității sociale și spirituale) în istoria universală a culturii, de la apariția alienării în societățile tribale stratificate și apoi în primele state ale Orientului antic până astăzi.

S-ar putea obiecta că periodizarea pe care o propunem ține de „un punct de vedere”, și anume un punct de vedere teoretic, o anumită concepție de filosofia culturii. Este adevărat că ceea ce trage în cumpănă pentru introducerea noțiunii „cultură de criză” este faptul că, în mileniul I î.e.n., se manifestă fenomene *spirituale* fundamentale: curentul etico-social-religios al protestului (în primul rând, profetismul ebraic), al nemulțumirii etico-politice (Confucius), al retragerii în eu (Lao-dzi), eclatarea conștiinței valorice prin reliefarea antinomiei bine-rău (Zarathustra și Socrate), axiologia platoniciană, inclusiv proiectul statului ideal, în sfârșit, epoca elenistă cu ciocnirile de poziții între Epicur și cinici, pe de o parte, stoici și sceptici, pe de altă parte (doctrine existențiale și anexistențiale).

Trebuie însă să subliniem, de la început, necesitatea de a revizui etichetarea tradițională a budismului și confucianismului drept doctrine religioase. Poziția noastră este de a considera aceste doctrine, *în forma lor originală*, drept doctrine *etice*, întrucât de-abia ulterior ele au fost transformate în doctrine religioase. În al doilea rând, doctrina lui Confucius a fost la origine mult prea preocupată de problema *reformării societății* pentru ca să tolereze eticheta „religie”. (După cum se va vedea, mulți autori oferă elemente de bază, în comentariile și analizele lor, pentru această interpretare laică.)

Am avut plăcuta surpriză de a regăsi teza noastră (formulată încă din 1970, într-un interviu acordat ziarului „Le monde”) într-o lucrare istorică recentă, elaborată de un grup de istorici americani: *Comparative History of Civilisations in Asia* (2 vol., Massachusetts, 1977)²². Planul lucrării citate este grăitor:

1) Nașterea civilizației în Asia (10 000 î.e.n. până la 1 000 î.e.n.);

2) Organizarea politică a societăților civilizate (de la 2 334—400 î.e.n.);

3) Criza și protestul etic în prima jumătate a mileniului I. Concepția lucrării, după însăși mărturisirea autorilor (și prin unele teze), se alătură lui Toynbee prin faptul că rezervă termenul de *criză* de-abia pentru mileniul I. (Obiecția noastră principală împo-

²² Autorii sînt: E. Farmer, G. Hambly, David Kopf, B. Marshall, Romeyn Tylor.

triva acestei delimitări se bazează pe un fapt : *existența crizelor înainte de mileniul I* și, în general, în orice cultură, *înainte de „dezintegrarea” ei* — Toynbee.)

Ni se pare că gânditorii ale căror idei le analizăm în volumul de față ilustrează efortul de a da un răspuns, pozitiv sau negativ, perioadelor de criză socială și spirituală în care au trăit. Am socotit că ceea ce numim caracterul pozitiv sau existențial al doctrinei lui Confucius va reieși mai bine în evidență prin comparația cu învățăturile lui Zarathustra și Buddha, doctrine de mare însemnătate în istoria socială și spirituală a Asiei, istorie mult mai puțin cunoscută decât cea a Greciei antice sau a Europei moderne.

II. DOCTRINA EXISTENȚIALĂ A LUI ZARATHUSTRA.

În ciuda elementelor ei religioase, învățătura lui Zarathustra se înfățișează ca o doctrină etico-socială. Grecii antici, observă Franz König, cunoșteau, de bună seamă, mai bine această învățătură decât noi astăzi; ei nu au numit-o religie, ci „filosofie”¹. Fără să fie o filosofie, învățătura lui Zarathustra, cum a sesizat și Nietzsche, este, în primul rînd, o concepție despre viață și sensul ei. O concepție a cărei apariție, în secolul al VI-lea î.e.n., este legată de condițiile de viață ale poporului iranian.

Hegel a fost cel dintîi filosof european care a elogiat zoroastrismul pentru faptul „apariției conștiinței” și pentru caracterul democratic al doctrinei. Desigur, nu poate fi vorba de „apariția conștiinței” de-abia în prima jumătate a mileniului I î.e.n. Hegel a redat, prin formula lui obișnuită, ceea ce a sesizat ca nou — dualismul axiologic marcat — în evoluția spirituală a omenirii². Deși a văzut foarte limpede elementele noi, pozitive, ale spiritualismului iranian, Hegel nu știa, cum de altfel nu știa nimeni la acea oră, că spiritualismul și dualismul axiologic al lui Zarathustra avea un rol existențial; el se înrădăcina în „apărarea vieții sedentare (...) și a păcii”³. J. Guillaume-Duchemin a întărit această explicație istorico-socială⁴.

Meillet a legat răspîndirea zoroastrismului și a ereziilor indiene din secolele VI și V î.e.n. de condiția socială umilă, de sărăcia, uneori chiar mizeria, celor care nu-și puteau permite rituri și sacrificii costisitoare. Masson-Oursel remarcă și el că „desmoșteniții (...) nu puteau avea aceeași religie ca aristocrațiile sprijinite pe sa-

¹ Fr. König, *Die Religion des Zarathustra*, în vol. *Christus und die Religionen der Welt*, Bd. II, Freiburg, Herder, 1961.

² G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, (trad. Petru Drăghici și Radu Stoichiță), București, Edit. Academiei, 1968, p. 167.

³ Tiele-Söderblom, *Manuel d'histoire des religions*, p. 365—366.

⁴ cf. J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, Paris, P.U.F., 1953.

cerdoții tradiționale, teoreticieni ai unei scolastice culturale. Astfel se înfățișau trăind în aceeași mizerie (...) călugări și asceți din India, pustnici din Tebaida, cerșetori sirieni”⁵.

Nu este lipsit de importanță faptul că mezii au păstrat până în secolele VIII—VII î.e.n. organizarea gentilico-tribală, deci până în vremurile în care, după multe discuții, s-a convenit să se fixeze data nașterii lui Zarathustra (secolul al VII-lea î.e.n.). Istoricii subliniază că „aceeași organizare gentilico-tribală s-a păstrat mult timp la persi”⁶. Un al doilea element caracteristic este faptul că, datorită climei uscate și puținătății apelor din interior, iranienii au trebuit să depună mari eforturi pentru a organiza irigația. Unor oameni cărora cucerirea din greu a hranei li se întâpărește ca o experiență primordială, religia și morala vor purta caracterul indelebil al activității, eficienței, efortului. Este importantă, credem, pentru înțelegerea specificului iranian, observația lui Struve cu privire la „lupta crâncenă și multiseclară dintre triburile de agricultori și crescători de vite sedentari din Iran și Asia centrală și triburile nomade războinice, care populau stepele”⁷. A fost într-adevăr firesc și inevitabil ca pământul, vitele, viața sedentară etc. să devină valori elementare în opoziția cu viața și morala nomazilor jefuitori. Trăirea sau experiența originară a deșertului și a opoziției lui tranșante cu binefacerea civilizației o găsim încă în sfera trăirilor și reprezentărilor primitive: „Deșertul, fiorul neliniștii în fața unei întinderi necultivate, părăsire, ariditatea unui ținut muntos departe de văile fertile — acestea sunt *experiențele naturale* care au contribuit cel mai mult la formarea acestei reprezentări a demonului”⁸. *Utuka* la babilonieni, *djinii* arabilor sau *trolzii* lituanieni sînt pilde pentru astfel de încarnări demonice ale trăirii *întinderilor nesupuse omului*.

Dualismul iranian nu este nici religie transcendentă, nici cauzistică rafinată. O intuiție și o afirmare viguroasă a antagonismului dintre bine și rău se poate foarte bine grefa pe o morală terestră, activistă, eficientă.

Zoroastrismul a păstrat, a continuat trăsăturile de bază sau originare — activism, optimism chiar — în condițiile crizei sociale pe care o remarcă A. Moret, care își intitulează grăitor un paragraf

⁵ Paul Masson-Oursel, *La philosophie en Orient*, Paris, Alcan, 1938, p. 76—77.

⁶ V.I. Avdiev, *Istoria Orientului antic*, București, 1951, p. 309.

⁷ *Istoria universală*, vol. I, București, Edit. științifică, 1959, p. 599.

⁸ G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1955, p. 132.

*Suferințele plebei și reforma lui Zarathustra în secolul al VII-lea*⁹. Moret evidențiază faptul că, pentru a caracteriza starea de anarhie din Iran în veacul VII î.e.n., Herodot folosește o formulă care nu-i este obișnuită și care poate fi regăsită în *Gâthâ* (poeme): pretutindeni „Nedreptatea se războiește cu Dreptatea”. Pentru a sintetiza particularitățile fondului social-istoric pe care apare zoroastrismul, trebuie să ținem seama deci atât de *tradițiile originare* — pe care le vom vedea reflectate și în inventarul religios dualist —, cât și de momentul de criză care marchează secolul al VII-lea¹⁰.

În panteonul irano-indian, înainte de Zarathustra, *daeva* semnifică zeități. Dar după Zarathustra, *daeva* reprezintă răul, ei au devenit demoni. Invers, *ahura*, titlul zeității supreme la iranieni, va căpăta, în panteonul indian, un dublu sens, antinomic: el se aplică unei anume categorii de zei (*asura*), dar și dușmanilor zeilor.

La origini, dualismul este de tip primitiv, pentru că dualitatea bine-rău este cuprinsă (și acceptată) ca o *coexistență*, ceea ce nu remarcă unii autori când vorbesc despre „tendința dualistă” în religia prezoroastriană. „În apus, marele zeu pare să fi deținut această dualitate de la început, prin faptul că, fiind zeul destinului, el împărțea atât fericirea, cât și nenorocirea. Puțin câte puțin, aceste două aspecte s-au cristalizat pentru a duce la o ființă bună și o ființă rea”¹¹. Această „cristalizare” n-a fost însă un simplu proces ideologic, dacă n-ar fi survenit o experiență socială, cu ecouri puternice afective, o experiență pe care Herodot ne-a păstrat-o prin formula abstractă, dar mult grăitoare, pe care a luat-o din *Gâthâ*: „Nedreptatea se războiește cu Dreptatea”. Această experiență profundă a răului, mai concret: *a nedreptății*, a generat dualismul axiologic.

Printre cei dintâi care au sesizat substratul social al experienței iraniene a fost marele lingvist francez Antoine Meillet, care, analizând textele, a arătat că predica lui Zarathustra nu este o pledoarie etică abstractă, ci „se adresează căpeteniilor pentru a le cere să-i apere pe cei ce muncesc împotriva asupritorilor...”¹². Zarathustra se ridică împotriva asupririi aristocrației tribale pe care o evocă în formula mitică, dar destul de transparentă, a „puterilor funeste”, care sînt descrise ca „gîndul rău, nedreptatea nobililor, lovirea celui ce muncește, maltratarea vitelor...”. Zarathustra îi

⁹ A. Moret, *Histoire ancienne*, t. I, *Histoire de l'Orient*, Paris, P.U.F., 1936, p. 711.

¹⁰ În ceea ce privește epoca în care a trăit Zarathustra, astăzi istoricii religiei nu mai indică secolul al VII-lea, î.e.n., ci o perioadă largă, între secolele X—VI î.e.n.

¹¹ H. Ringgren, A. V. Ström, *Les religions du monde*, Paris, Payot, 1960, p. 171.

¹² A. Meillet, *Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta*, Musée Guimet, 1925, p. 65.

„cere lui Ahura-Mazda „căpetenii drepte, dar puternice, care să întoarcă violența împotriva celor răi ...”. Scindarea neînduplecată a existenței în Bine și Rău se trage deci dintr-o experiență social-istorică : Meillet, Moret, V.V. Struve și Duchesne-Guillemain o subliniază în diferite grade. Meillet arată că, în *Gâthâ*, plîngerea bouului „este însăși plîngerea țăranului, jertfit lăcomiei celor puternici”. „căci Zarathustra grăiește : „Mînia, asuprirea și silnicia m-au legat (...) Nu cel drept este cel care trebuie să fie nimicit, nici păstorul de către cei răi ...”.

Istoricii moderni ai religiei, chiar cînd nu urmăresc o explicație sociologică și antropologică — și implicit o valorizare culturală, umanistă, a doctrinei lui Zarathustra — își dau bine seama atît de importanța, cît și de semnificația și originalitatea acestei viziuni etice. Franz König, în substanțialul său studiu despre învățătura lui Zarathustra, accentuează caracterul predominant etic al doctrinei¹³. Iar G. van der Leeuw caracterizează pătrunzător învățătura lui Zarathustra drept o „religie a luptei”.

Într-adevăr, ceea ce conferă nu numai originalitate, dar și actualitate — și aceasta este lucrul cel mai important pentru o veche concepție etico-religioasă — este *răspunsul pozitiv* pe care îl reprezintă dualismul zarathustrian la criza socială și spirituală din primul mileniu I î.e.n. Acest răspuns se află la polul opus celui pe care îl citim în doctrina lui Buddha, iar dacă este vorba de stabilirea unui „loc” sau grad în tipologia doctrinelor existențiale, el se află alături de confucianism, fiind net deosebit de evaziunea budistă.

Conștiința a două valori fundamentale, a dreptății și a rostului muncii — iată cele două caracteristici ale axiologiei lui Zarathustra (iar nu „dincolo de bine și rău”, cum interpola Nietzsche). Ideea *alegerii* între bine și rău este fundamentală în *Gâthâ*. Ea reprezintă una din cele mai strălucite mutații ale conștiinței umane, care, chiar dacă are străvechi izvoare, comunitare, *practice*, de-abia acum și-a găsit expresia *teoretică*.

Deosebit de grăitor este, pentru etosul dreptății, ceea ce spune Zarathustra : „Și eu vreau să le vestesc pe cele două duhuri la începutul ființei, dintre care cel cuminte spuse celui rău : ‘Nu se potrivește între ele nici gîndul, nici învățătura noastră, nici mintea noastră, nici ceea ce hotărîm să alegem, nici cuvintele, nici faptele noastre, nici natura noastră spirituală și nici sufletele noastre’” (*Yasna*, 45, 2). În nici un chip, așadar, nu se poate îngădui compromisul valoric între Bine și Rău, saltul imoralist „dincolo” de bine

¹³ Fr. König, *op. cit.*

și de rău. Dualismul lui Zarathustra se delimitează de realismul conștiinței primitive prin radicalismul lui neînduplecat, trăsătură esențială a laturii axiologice a etosului. „Realismul” și „înțelepciunea” conștiinței primitive exclud această intoleranță pe care a determinat-o experiența nedreptății sociale, ca și la Hesiod. Miturile lui Zarathustra n-au avut deci un sens originar *etiologic* sau *pragmatic*: de a „explica” în ce chip a fost creată lumea sau de a făuri o nouă zeităate, care să fie de folos oamenilor pentru satisfacerea nevoilor cotidiene. Ahura-Mazda este expresia nevoii de dreptate, iar mitul lui, inclusiv triumful lui la sfârșitul veacurilor, a purces dintr-o nevoie de revanșă, din dorința, voința și credința că nu se poate ca Binele sau Dreptatea să nu biruie în cele din urmă.

Pe bună dreptate o serie de interpreți evidențiază caracterul *antropologic* al doctrinei lui Zarathustra; nu însă în sensul că se ajunge la o analiză ontică a omului, ci în sensul că *omul* urcă *pe prim-plan* în mitul dramatic al luptei dintre bine și rău. Omul nu asistă pasiv la o luptă între două forțe, care se desfășoară într-o sferă atât de înaltă încât el nici nu poate visa să ajungă la ea. Dimpotrivă, el, omul, este angajat în această luptă hotărâtoare, el *participă*, *trebuie* să participe la ea: Nu este vorba pentru om doar de a „sluji” divinității care incarnează Binele, ci de a *alege* Binele și de a lupta pentru realizarea lui. Căci, așa cum au ajuns spiritele originare în conflict, așa ajunge și omul, prin alegerea lui, în conflict „cu cei ce se află de cealaltă parte”. *Înveșmîntarea* acestui antagonism în imaginile *luminii* și *întunericului* „pare să fi ajuns pe prim-plan de-abia mai târziu”¹⁴. Târziu, în *Avesta* recentă au devenit *amesha spenta* divinități conforme nevoilor afective populare, bine personificate, de sex diferit, cu răspunderi precise pentru metale sau plante etc. Dar, la origini, arată König, ele sînt mai mult *virtuți etice*, atribute ale lui Ahura-Mazda, sau *entități (valori) de-sine-stătătoare*. Înainte de a se preface în zeități, aceste *amesha* (nemuritoare) *spenta* (care mintuiesc) au fost concepute ca un *grup de valori*, lucru firesc, dar istoricește meritoriu pentru un reformator moral.

Să nu ne fie teamă de „modernizare” cînd pronunțăm termenul „grup de valori”. Căci „chiar dacă în *gathe* lipsește un termen comun care să le desemneze, ele se înfățișează totuși cu o anumită, deși laxă, unitate morală”¹⁵. Zoroastrismul de mai târziu le-a conceput ca un „grup”, dar ele pot fi socotite ca avînd un caracter

¹⁴ *Ibidem*, p. 628.

¹⁵ *Ibidem*, p. 631.

unitar de grup și în *gathe*. Ele sînt : 1) *vohu manah* (intenția dreaptă); 2) *asha* (drept, dreptate, adevăr); 3) *armaiti* (supunere); 4) *xshathra* (domnia); 5) *haurvatat* (a fi mîntuit); 6) *ameretat* (nemurire).

Deosebit de important este faptul că *prin ele* acționează Ahura Mazda în lumea oamenilor, ca și la sfîrșitul lumii, cînd se va face vișata dreptate în vecii vecilor. Divinitatea nu acționează așadar arbitrar, prin bun plac despotic, ci prin *virtuți* sau *valori umane*, o revanșă remarcabilă împotriva alienării religioase. Ceea ce se înfățișează analog unui proces care s-a petrecut și în alte religii, dar care aici este mult mai pronunțat; avem în față proiectarea în divinități a normelor și aspirațiilor reale ale oamenilor.

Proclamată ca cea mai însemnată valoare prin frecvența cu care apare în *gathe*, *asha* (dreptate, drept, adevăr) are sensul ambivalent, contopit, de dreptate umană și ordine, conducere a întregii lumi. Ceea ce înseamnă, cum se vede și din terminologia altor texte sacre ale Orientului și Occidentului, că nevoia de ordine, securitate, dreptate, atît de puternic și original trăită de către colectivități înăuntrul societății sclavagiste, este proiectată în „ordinea cerească”. Firește, la Zarathustra, ca și în alte doctrine, dăm de involuntara alienare religioasă : ceea ce este trăire umană reală și meritul omului se transferă în lumea divină; urmează ca omul să respecte *asha*, să devină *ashavan* (drept), deși el este cel care a făurit noțiunea dreptății.

Asha și *drug* (minciună) reprezintă dreptatea și nedreptatea; ele nu sînt concepute ca perfecție și imperfecție, nici ca pietate sau impietate. Miezul lor este social, König o spune apăsător : „...*asha* capătă o funcție socială importantă, căci ea implică buna stare a oamenilor și apără bunurile pămîntești; prin aceasta ea se află în opoziție cu nomadismul și viața nestăpînită a adversarilor, a partizanilor domniei minciunii; ea devine astfel un îndemn la viața sedentară, la îngrijirea vitelor, a pășunilor”¹⁶. Rareori s-a întîlnit ca niște concepte morale să-și arate atît de direct substratul lor sociologic : întregul antagonism moral dintre bine-rău, adevăr-minciună este identificat cu antagonismul civilizație-nomadism.

Vohu manah (intenție dreaptă, conștiință curată) are și ea un sens etico-social foarte limpede : să asigure armonia, să pareze discordia, să asigure fericirea înăuntrul comunității. Prin virtutea *armaiti* (supunere, disciplină, datorie socială) se dobîndește unire între oameni, putere fizică și morală, prosperitate.

Chiar virtuțile sau valorile care par să trimită spre transcendent, ca, de pildă, *ameretat* (a fi mîntuit) și *haurvatat* (nemurire),

¹⁶ *Ibidem*, p. 633.

au un sens pozitiv, existențial, iar nu anexistențial, pentru că ele sînt legate de toate celelalte virtuți sau valori. Deși apar în *gathe* ca fiind o răsplată escatologică pentru împlinirea fidelă a învățăturii lui Zarathustra, ele sînt totuși inextricabile legate de celelalte valori, a căror funcție social-terestră s-a văzut; „tocmai întrepătrunderea lor dă fiecăreia din *amesha spenta* deplinătatea sensului ei”¹⁷. Nici „mîntuire”, nici „nemurire” n-au sens, în doctrina existențială a lui Zarathustra, decît ca urmare a împlinirii *dreptății, ordinei, datoriei sociale* etc. Căci tărîmul pe care se desfășoară lupta dintre Ahura-Mazda și Ahriman este pămîntul, iar nu cerul, *viața pămîntească*, iar nu viața de apoi. Centrul doctrinei este *omul*, țelul lui este *fericirea* pe acest pămînt, iar nu mîntuirea într-o viață viitoare.

Dacă lumea de apoi a căpătat în chip firesc trăsături terestre, legate de bunuri, viață fericită etc., nu trebuie uitat că cerul este „locul în care dușmanul nu mai poate dăuna...”¹⁸. Viața de apoi va fi deci înzestrată cu o puternică trăsătură etică: satisfacerea simțului valorii, al dreptății. Nici un moment *viitoarea* și *veșnica* satisfacție morală nu înlocuiește *lupta* pentru întronarea dreptății pe lumea aceasta. Nu este deci vorba de o compensare escatologică spiritualistă pentru ceea ce omul îndură pe lumea aceasta. König arată un lucru *foarte important*: că „...pentru Zarathustra, binele și răul nu se manifestă, în primul rînd, în adîncurile sufletului, ceea ce din afară este incontrollabil, ci prin hotărîrea *etico-socială exterioară*, vizibilă, ceea ce implică raportul cu o comunitate”¹⁹. Aceasta deosebește net etica lui Zarathustra de orice doctrină care se mulțumește doar cu intenția morală, cu satisfacerea pur interioară, cu transferul actelor și faptelor în sfera subiectivă a intențiilor.

Un adînc și impresionant accent uman conferă escatologiei lui Zarathustra *îndoiala* și *îngrijorarea* profetului care se adresează lui Ahura: „te întreb, spune-mi-o sincer, Doamne, ai tu puterea ca împreună cu Dreptatea să veghezi, ca atunci cînd se vor înfrunța cele două oști să biruie așa cum gîndești tu? Căreia din ele îi vei sorti biruința?” (*Yasna*, 44, 15). Caracterul existențial, iar nu compensatoriu, anexistențial, reiese și din admirabila expresie prin care *gathele* caracterizează rezultatul luptei finale dintre oștile binelui și răului; *pămîntul* devine *minunat (frasha)*: „Atunci vom fi noi aceia care vom face lumea minunată...” (*Yasna*, 30, 9). Dualismul lui Zarathustra, prin radicalismul lui axiologic, prin faptul că exprimă o ne-

¹⁷ Tiele-Söderblom, *op. cit.*, p. 636.

¹⁸ Fr. König, *op. cit.*, p. 651.

¹⁹ *Ibidem*.

potolită sete de dreptate, de valori, reprezintă un moment maximal al dăinuirii și rezistenței etosului popular. El reprezintă, în cadrul unor reprezentări mitico-religioase, latura nealienată a omului.

Gathele cuprind numeroase invective împotriva preoților și a celor care jertfeau vitele, lovind în interesele populației. „Pentru a-și impune învățătura religioasă și socială, toți acești zei, împreună cu cultul lor singeros, sînt degradați și zugrăviți ca dușmani ai Domnului înțelept, ca forța răufăcătoare, distrugătoare” scrie König, sprijinindu-se pe interpretările lui Lommel și Herzfeld²⁰. *Gathele* exprimă exigența morală față de preoți; aceștia nu sînt simpli deținători ai instrumentelor religiei: „Pe acela să-l numești preot (...) care cercetează ziua întreagă înțelepciunea *asha*, care liberează, în vederea vieții, în vederea dreptății, pentru a dobîndi ceea ce-i mai bun în viață” (*Vendidad*, 18,6).

Geo Widengren, cunoscut specialist în problema religiei iraniene, a subliniat chipul în care Zarathustra a preluat tradițiile populare: „...*drigu*, cuvîntul care semnifică ‘sărac’, este cel care îi servește drept program lui Zarathustra și partizanilor săi”²¹. Zarathustra îi înlocuiește pe vechii zei prin valori morale; Widengren marchează *spiritualitatea* noțiunilor tradiționale și mai ales faptul că „...morala lui Zarathustra poate fi definită ca o luptă neostoită împotriva răului și a răilor (...) Să subliniem, de asemenea, că, prin exigențele lui economice și sociale, Zarathustra, în mod categoric, este de partea celei de-a treia clase a societății...”²². Pe lîngă îndemnurile morale, în *Gatha* se află și precizări asupra înfățișării concrete a răului și răilor: „Aceasta te întreb, Doamne, care va fi pedeapsa pentru cel care pregătește stăpînirea celor cu falsă credință, nelegiuitorilor care nu pot trăi fără să nu vateme vitele țăranului?” (*Yasna*, 41, 15)²³.

În capitolul despre *Zarathustra și religia iraniană*, Mircea Eliade a subliniat elementele de reformă și opoziție pe care le-a adus Zarathustra împotriva religiei tradiționale, autorul român considerînd drept esențială revelația *opțiunii*: „omul este liber să aleagă

²⁰ *Ibidem*, p. 662.

²¹ Geo Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris, Payot, 1968, p. 85.

²² *Ibidem*, p. 108.

²³ *Religionsgeschichtliches Lesebuch* (hrsgb. A. Bertholet); Tübingen, Mohr, 1908, p. 329.

între bine și rău". Omul „nu se simte sclav sau slujitor al lui Dumnezeu (așa cum se mărturisesc, de pildă, credincioșii lui Varuna, ai lui Yahve, ai lui Allah)" ²⁴. Eliade remarcă, de asemenea, caracterul abstract, „filosofic" al doctrinei, evocarea „gîndirii bune", a „înțelepciunii" și „cunoașterii". „Firește, nu este vorba de o știință abstractă (...) ci de gîndirea 'creatoare', care, în același timp, descoperă și construiește structurile lumii și universul de valori care este corelativ" ²⁵.

²⁴ Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. I, Paris, Payot, 1976, p. 323.

²⁵ *Ibidem*, p. 328.

III. BUDISMUL CA ETICĂ ANEXISTENȚIALĂ

Acceptând că și în brahmanism există elemente de etică, un eminent istoric al religiilor indiene subliniază : „...nu exagerăm totuși când spunem că *Etica*, în adevăratul sens al cuvântului, începe în India de-abia prin *budism*”¹.

Indologul german Walter Ruben a arătat că „întemeierea sau reforma budistă a avut loc într-o perioadă decisivă pentru istoria Indiei : despotismul s-a ridicat împotriva vieții comunitare și a învins (...) În noile orașe s-a format o nouă pătură de exploata-tori...”². În această perioadă de descompunere a comunităților, Buddha „...voia să păstreze vechea unitate și puritate de moravuri patriarhală...”³. La rîndul lui, Regamey consideră că „veacul VI î.e.n. este, în istoria Indiei, un veac de criză și fermentare. Alături de brahmanismul mai mult sau mai puțin oficial (...) înflo-resc numeroase învățături ‘eretice’. Diverse cauze au contribuit la apariția acestor *mișcări ale nemulțumirilor*...”, mai ales „situația de mizerie în care se aflau castele neprivilegiate”⁴.

O astfel de explicație social-istorică apare necesară chiar și în lucrări de popularizare. Budismul a apărut „într-o vreme când masele deveniseră profund deziluzionate de vedism, de înmulțirea castelor și de numărul crescînd al celor dinafara castelor. Întru-cît marea mulțime trăia într-o mizerie și ignoranță de nedescris, abisul se lărgea (...) între puținii prinți și guvernanți, de o parte, și milioanele lor de supuși, pe de altă parte, între puținii privile-giați ai înaltelor caste și majoritatea celor lipsiți de privilegii, care aparțineau castelor inferioare și a celor în afara castelor. Prăpastia.

¹ Constantin Regamey, *Der Buddhismus Indiens*, în *Christus und die Religionen der Welt*, Bd. III, Freiburg-Wien, Herder, 1961, p. 258—259.

² Walter Ruben, *Einführung in die Indienkunde*, Berlin, VEB, 1953, p. 131.

³ *Ibidem*, p. 130.

⁴ C. Regamey, *op. cit.*, p. 250.

se căsca din ce în ce mai largă. Și din lipsa de ieșire a celor mulți s-a născut disperarea. În aceste vremuri ale intensificării deznădej-
dii s-a născut Buddha”⁵.

Evaziunea, fuga de viață, negarea ei, căutarea unei lumi com-
pensatoare n-au fost nici trăsături esențiale, nici statornice ale spi-
ritualității indiene. *Vedele*, care ne prezintă viața arienilor, „...
sînt opera preoților, care și-au exprimat în ele propriile lor opinii și
interese, iar nu creația poporului în ansamblul lui”⁶, serie unul din
cei mai buni cunoscători ai religiilor indiene. Și totuși, în ciuda aces-
tui fapt, *Vedele* ni-i înfățișează pe arieni ca pe „o rasă activă,
voioasă, dornică de lupte. Ei ar fi vrut să trăiască 'o sută de toamne'
înconjuțați de copii și nepoți. Gîndirea și concepția lor despre lume
este de-a dreptul opusă acelorora din epoca următoare. Le lipsește
trăsătura renunțării, care va influența mai tîrziu atît de puternic
viața spirituală indiană ...”⁷.

Budismul a însemnat o cotitură profundă în evoluția spiri-
tuală indiană, dar el a fost totodată pregătit, anticipat, de anume
tradiții etico-religioase. Iar fondul care a determinat apariția doc-
trinei radical negativiste a budismului nu a fost un anume eveniment
istoric, ci acumularea seculară a urmărilor unor grele condiții de
viață. În perioada celui de-al doilea mileniu și prima jumătate a
primului mileniu î.e.n. s-au format castele, s-au acumulat toate acele
cauze de ordin social și afectiv care ne explică apariția budismului.
Nu este vorba deci de o cotitură spirituală de la o zi la alta, pen-
tru că ideea metempsihozei, noțiunea de *karman* (consecința sau
destinul actelor de-a lungul unui lanț de vieți), tendința spre re-
semnare, schimbarea atitudinii față de moarte și dorul de nemiință,
toate aceste semne premergătoare budismului se întîlnesc și înainte
de apariția doctrinei. Dar avem în față doar o serie de trăsături care
nu s-au încheiat încă într-o doctrină a devalorizării și inacceptării
existenței.

Mai puțin revelatoare decît obsesia morții, care a înlocuit re-
prezentarea naiv-optimistă din *Vede*, este concepția despre metem-
psihoză, despre migrațiunea sufletului. Rhys Davids scria încă de
mult: „Ciudata învățătură despre migrațiunea sufletelor este lă-
murirea dată nefericitului că mizeria lui prezentă nu este decît ur-
marea propriilor lui acte dintr-o viață anterioară și că va putea
evita să fie iarăși nefericit, cu prilejul unei alte nașteri, dacă în viața

⁵ Joseph Gaer, *What the great religions believe*, New-York, 1964, p. 39—40.

⁶ H. von Glasenapp, *Brahma et Bouddha*, Paris, Payot, 1937, p. 49.

⁷ *Ibidem*, p. 51.

aceasta va fi darnic cu preoții”⁸. Această „soluție” ne interesează, pentru că ea premerge în chip vizibil nirvanei budice. „*Tat tvam asi*” (aceasta ești tu însuși) — formula pivot a *Upanișadelor*, vrea să spună că Brahma este „Sinele” sau cul însuși, potențat la dimensiuni cosmice. Când „sinele” individual se contopește cu Sinele cosmic, când spiritul finit se scaldă în Spiritul infinit, atunci „omul” se simte într-o stare în care dorințele lui își află satisfacția :: *atman* rămâne unica lui dorință, nu mai vrea nimic, „iar grija îi este străină”, se spune în *Brihadaranyaka-upanishad*. Textul este deplin semnificativ pentru pregătirea învățăturii budiste despre curmarea dorinței, rădăcină din care purcede orice suferință. Dar, atrage atenția Glasenapp, în upanișade „lumea lui Brahma mai este înfățișată ca o țară fermecătoare, cu mări, ape, orașe și palate. La râul Vījarā (‘fără bătrînețe’), sufletul eliberat este salutat și împodobit de cincisute de silfi; aici lasă să-i cadă Karman, lăsînd prietenilor actele bune, dușmanilor pe cele rele”⁹.

Nietzsche și Max Weber au caracterizat budismul ca pe o doctrină intelectualistă. Totuși, ne aflăm în fața unui fenomen paradoxal: cum se explică faptul că o gnoză, o doctrină într-adevăr cu foarte pronunțate trăsături intelectualiste, a pătruns în mase și a cucerit sute de milioane de oameni? Caracterul complex al datelor social-istorice și spirituale ne obligă să căutăm o explicație, o interpretare și o valorizare a budismului care să nu sacrifice nici aspectul lui etic, nici pe cel gnoseologic, nici adiacențele lui religioase. Cred că nu riscăm nici un reproș de „modernizare” dacă integrăm budismul în tipologia doctrinelor anexistențiale, așa cum am menționat încă mai de mult și recent¹⁰. Dacă interpretăm budismul ca atitudine și doctrină anexistențială, reușim să cuprindem toate laturile lui — etice, filosofice, „religioase” — fără să-l reducem doar la una din ele.

Firește că există motive care i-au îndemnat pe istoricii religiei să considere budismul ca fiind o religie: budiștii cred în eficiența doctrinei, o consideră „mîntuitoare”, iar pe Buddha îl numesc „refugiu”. Există o mitologie și o teorie budistă, există o evoluție și o răspîndire a credinței în Buddha, au existat și există comunități monahale cu canoane și statute, cu călugări și predici, convertiri și misionari.

⁸ T. W. Rhys Davids, *Der Buddhismus*, Leipzig, Universal Bibliothek, (f. a.), p. 31.

⁹ H. von Glasenapp; *op. cit.*, p. 93.

¹⁰ C. I. Ionescu-Gulian, *Introducere în etică nouă*, București, Edit. de Stat, 1946, p. 72—123; *idem. Antropologia filosofică*, București, Edit. politică, 1972.

Și totuși, budismul se înfățișează cu o serie de trăsături esențiale care nu sînt religioase. În primul rînd, credinciosul nu crede în vreo divinitate, ca în iudaism, creștinism sau islamism, ci plătește tributul pietății, mai curînd al recunoștinței, lui Buddha, pentru că el a descoperit anihilarea suferinței, mîntuirea de suferință. În al doilea rînd, budismul originar, nu cel ulterior al *Mahâyānēi* („Marele vehicul”) și *Vajrayānēi* (budismul magic) disprețuiește magia, jertfa și asceza, tocmai în opoziție cu ritualismul profitabil al brahmanilor. În *Sfaturi către un brahman*, Buddha spune: „În Bahuka, aproape de muntele Adhihakka, la Gaya, Sunderika, Sarasata, Bahumati, Pagaya, cel fără minte se-mbăiază mercur, fără să-și purifice sufletul; Ce folos aduc acești munți și apele acestea?” (*Majjhima Nikaya*, I) ¹¹.

După cum reiese dintr-o relatare din Burma, Buddha nu făcea nici o deosebire între oameni și zei: toți sînt deopotrivă „prinși în plasa celor cinci patimi” ¹². În fond, „religia” budistă este o doctrină ateistă, indiferentă față de problema creatorului și cîrmuitorului universului, pentru că ținta ei este una singură: eliberarea de suferință. Iar mîntuirea nu o aduce vreo divinitate, ci și-o dobîndește omul însuși, prin cunoaștere și o anume conduită. Tocmai aceasta a fost una din trăsăturile noi, originale, prin care budismul s-a deosebit de brahmanism: înlocuirea ritualului exterior prin interiorizare.

Din textele care redau procesul iluminării prin care a trecut Buddha însuși reiese limpede contrastul acesta dintre noua doctrină nu numai față de ritualism, dar chiar și față de acele practici tradiționale, ca solitudinea și asceza, sărbătorite ca o certă depășire a umanului. „Atunci cugetai astfel: ‘Toți acești asceți și brahmani caută în adîncul pădurilor, în timp ce trupul lor este pîngărit de cuvintele și faptele lor, mînați fiind de setea de cinstire și faimă (...) Ei sînt mistuiți de pofte, dorințe și patimi, arzătoare porniri și gînduri pline de ură (...) sînt indolenți și leneși, cugetul li-e descumpănit de neastîmpăr; sînt măcinați de îndoială și neliniște sau se retrag în păduri din deșertăciune, din dispreț față de ceilalți ...’” ¹³. De aceea — se spune într-un alt text, care redă un moment din procesul iluminării — „fericită este singurătatea celui ce-a auzit adevărul, a celui care vede” ¹⁴. Nu orice fel de singurătate, ci doar aceea

¹¹ E. H. Brewster, *Golama le Bouddha* (texte alese din pali), Paris, Payot, 1929, p. 182.

¹² Rhys Davids, *op. cit.*, p. 62.

¹³ E. H. Brewster, *op. cit.*, p. 42—43.

¹⁴ *Ibidem*, p. 66.

care este rodul biruinței asupra patimilor, neliniștii, suferinței și egoismului. Căci „doar cel ce și-a învins egoismul a dobândit suprema fericire”.

Nu ne aflăm atunci în fața unei morale, căci ultimul cuvânt al oricărei morale este doar depășirea egoismului? Fără îndoială că budismul a încorporat și precepte și prescripții morale. În *Mahayana* mai ales, formă a doctrinei care a predominat în China, Coreea și Japonia, este marcat caracterul altruist¹⁵. Și totuși, în ciuda acestor marcante aspecte morale, budismul nu se reduce la o morală, pentru că scopul ei originar nu este dezbaterea raporturilor dintre oameni, ci de a fi doctrină a salvării individuale de suferință. Experiența originară a lui Buddha însuși este trăirea suferinței, nu a unei suferințe personale, ci a existenței suferinței sau a suferinței ca esență a existenței. Tînărul prinț, care ducea o viață senină, înconjurat de lux și plăceri, descoperă bătrînețea, boala. Revelația răului, care este suferința, îi face intolerabilă viața plăcută și inconștientă: la gîndul suferinței „s-a topit în mine orgoliul de a trăi”.

Retrăgîndu-se în singurătate, Buddha nu caută atingerea unei stări de sfințenie, de perfecție, ci meditează neîncetat la un singur gînd: „Cu adevărat, lumea aceasta se află într-o cumplită mizerie: ne naștem, îmbătrînim, murim, dispărem pentru ca iarăși să ne naștem. Și nimeni nu știe vreun mijloc, pentru a scăpa de această suferință”¹⁶. „Nobila cale” sau „cărare”, cu cele opt diviziuni ale ei (vederea dreaptă, meditația, judecata dreaptă, vorbirea dreaptă, conduita justă, memoria, profesiunea și aplicarea justă) nu reprezintă, într-adevăr, decît o *cale*. Nici morala, nici cunoașterea nu sînt, în budism, un scop în sine, ci doar *mijloace* în vederea salvării de suferință. Conduita morală nu este urmărită ca mijloc de desăvîrșire, ci desăvîrșirea este concepută ca un mijloc de „stingere” a focului dorințelor. Patima nu este rea în sine, ci pentru că împiedică liniștea, detașarea de existență. Virtutea nu este dorită ca valoare și scop în sine, ci ca o treaptă spre beatitudinea nirvanei.

Morala budistă originară este o morală negativă, care se ferește de acțiune, de intervenție în viață, de dorință de schimbare și în general de tot ceea ce îl leagă pe om de viață, de tot ceea ce l-ar putea împiedica să se atașeze de existență. „Să nu faci răul” este un îndemn al prudenței, izvorît dintr-o profundă intuiție psihologică, etică, pe care o întîlnim și în etica socratic-platonică, dar nu

¹⁵ E. Royston-Pike, *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F., 1954.

¹⁶ E. H. Brewster, *op. cit.*, p. 33.

vizînd puritatea morală, ci pentru faptul că a crea suferință este un act care se răsfrînge asupra noastră, provocîndu-ne o zguduire care trebuie evitată.

După cum arată cu insistență textele, esența doctrinei se reduce la „adevărul” sau „adevărurile” despre suferință ; despre cauza suferinței, anihilarea suferinței, calea anihilării suferinței. „Iată, călugări, adevărul sublim despre durere : nașterea este durere, boala este durere, desprinderea de ceea ce ne e drag este durere, neputința de a dobîndi ceea ce dorim este durere”. Într-un cuvînt, cele cinci stări care provin din atașament sînt durere. „Iată, călugări, adevărul sublim despre originea durerii. Într-adevăr, ea se trage din dorința de existență care duce din naștere în naștere, este însoțită de plăcerea simțurilor și își caută satisfacția ba ici, ba colo ; cu alte cuvinte, este dorința de plăcere, dorința de existență, dorința de putere”¹⁷.

Budismul originar nu făgăduiește credincioșilor o lume viitoare care să consoleze pentru suferințele lumii reale, ci oferă doar calea suprimării suferinței. Fericirea, beatitudinea care urmează iluminării sau cunoașterii „adevărului sublim” nu este decît starea negativă a celui care a scăpat de suferință. Nibbana sau Nirvana nu poate fi caracterizată prin nici un atribut pozitiv. După cum am menționat, de-abia mai tîrziu, printr-un firesc proces în care s-a manifestat nevoia de viață a maselor, a apărut credința în budismul magic, în „altă lume”, altă viață etc. Budismului originar, ca doctrină intelectualistă, îi este străină această iluzionare afectivă, populară, ca și iluzionarea în valoarea riturilor și jertfelor.

Într-un puternic contrast cu Confucius, Buddha neagă acțiunea, iar imixtiunea în problemele sociale îi apare ca o ispită a lui Marc, diavolul indian. Marc îi oferă lui Buddha puterea, în forma ei ideală, îl ispitește cu „puterea suverană exercitată cu dreptate, fără ca Preafericitul să ucidă sau să pună să se ucidă, fără să oprime el însuși sau să pună pe alții să oprime, fără ca el să sufere sau să provoace suferință”. Dar nici această formă ideală de putere, identificată cu morala, nu-l poate abate pe Buddha din drumul lui. „Cel care cunoaște durerea și izvoarele ei, cum ar putea să dorească ceva?”.

Într-o frapantă antologie cu *ataraxia* stoică și cu doctrinele ascetice, budismul originar îndeamnă : „Sfărîmați-vă trupul, făceți-l bucăți, încetați de a-l mai găsi atrăgător, străduiți-vă să stingeți orice dorință în legătură cu el. La fel să faceți cu senzațiile, reprezentările, conceptele, cunoașterea. Cu adevărat, Radha, stingerea dorinței este Nibbana”. Acesta-i răspunsul pe care îl capătă Radha atunci cînd îi pune lui Buddha întrebarea : „ce este existența?”.

¹⁷ Ibidem, p. 75.

Apare cu totul stranie, în fața acestei atitudini negativiste, afirmația lui Jaspers că doctrina suferinței „nu este o dispoziție pesimistă, ci o privire a cunoașterii asupra suferinței care înglobează totul”¹⁸. Afirmația ne apare însă firească venind din partea unui filosof existențialist pentru care cunoașterea se contopește cu trăirea nonsensului existenței și care, parțial, se încadrează el însuși în tipologia doctrinelor anexistențiale.

Pentru Buddha, cunoașterea este doar un mijloc de a ne feri de iluzia permanenței, stabilității și sensului existenței. Buddha socotea deșarte și chiar primejdioase disputele, speculațiile metafizice. Cunoașterea însăși, izvorînd dintr-o dorință — din dorința de a ști — nu este iarăși un fel de a ne lega de lume? Fie că lumea este veșnică sau nu este veșnică — arată Buddha într-o parabolă — ceea ce-i esențial este faptul că nașterea, bătrînețea și moartea, durerea și disperarea sînt la fel de intens trăite în *prezent*. „De aceea, ceea ce n-am lămurit eu, lăsați nelămurit”.

Nici cunoaștere, nici acțiune, nici dorință, nici tensiune, ci renunțarea, desprinderea de existență — acesta-i ultimul cuvînt al budismului originar, care nu a vrut, cum au subliniat Glasenapp și Bouglé, să clatine cîtuși de puțin ordinea socială existentă. În această problemă se impune o clarificare: budismul se adresează tuturor — prinți, războinici, brahmani, curtezane sau cerșetori. Budismul nu ține seama de caste și privilegii, pentru că exprimă o stare de spirit populară, dar nici nu-și propune cumva să schimbe compartimentarea rigidă, umilitoare, inumană a castelor.

După cum a arătat Bouglé, nu se poate tăgădui faptul că budismul reprezintă o reacție egalitară, dacă îl comparăm cu brahmanismul. Ananda, discipolul lui Buddha, spune unei fete, care îl avertizează că face parte dintr-o castă inferioară: „Soră, nu te întreb nici care ți-e casta, nici care ți-e familia!”. În comunitățile budiste, nimeni nu este respins pentru motivul originii sociale nedemne; se poate afirma că înăuntrul acestor comunități barierele dintre caste dispar, pentru că, asemenea fluviilor care își pierd numele atunci cînd se varsă în mare, membrii celor patru caste, nobili și brahmani, vaisia și sudra, „își pierd vechiul lor nume și fosta lor rasă, nemaipurtînd decît un singur nume: acela de asceți adepți ai lui Sakia”. Oldenberg, care citează aceste cuvinte, arată că, în concepția budistă, s-a ajuns chiar pînă la înlocuirea vechiului mit brahmanic, care justifica deosebirea dintre caste, printr-o explicație rațională, istorică și umană a originii instituțiilor sociale. Dar budismul nu merge mai departe decît de deschiderea largă a porților salvării

¹⁸ Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, Paris, Gallimard, 1966, p. 180.

interioare. După cum s-a văzut, Buddha evită orice atingere de problemele și orînduirea socială, rămînînd deplin consecvent cu postulatul detașării. „În acest sens, nici o doctrină nu a justificat mai bine abținerea socială”¹⁹. Nu numai că budismul nu a avut nimic „revoluționar”, dar nici măcar nu a încercat, nu a putut și nici nu a dorit să schimbe ceva din structura orînduirii sclavagiste și pe caste a Indiei. Dacă budismul nu a putut clătina castele, în schimb, după cum s-a văzut, există multe temeieri pentru a explica apariția budismului prin existența castelor, prin specificul mizeriei, opresiunii și lipsei de nădejde care s-au acumulat de-a lungul veacurilor în India, creînd condițiile cristalizării unei doctrine a devalorizării existenței, a unui răspuns an existențial la criza istorică.

¹⁹ C. Bouglé, *Essai sur le régime des castes*, Paris, Alcan, 1935, p. 103.

IV. CONFUCIUS

1. UN RĂSPUNS LA CRIZA ISTORICĂ A EPOCII

Dacă învățătura lui Confucius (K'ong) ar fi numai o expresie strălucită a „spiritului umanist” (Marcel Granet), și încă și-ar merita locul într-o istorie a teoriilor axiologice. Pentru înțelegerea și mai ales valorizarea lui Confucius este însă necesară înlăturarea prejudecății despre caracterul pur moral al doctrinei sale și o concisă discuție de principiu asupra *semnificației dezideratelor etice în epoci de criză istorică*. Pentru unii, aducerea pe prim plan a problemei transformării morale a omului înseamnă moralism, naivitate, ba poate chiar utopism și apolitism. Dar dacă țelurile politice nu sînt justificate moral, opinia publică le condamnă fără drept de apel, oricîtă cazuistică s-ar cheltui pe tema dialecticii mijloacelor și a scopului. Confucius nu intră în categoria moralistilor frămîntați doar de idealul desăvîrșirii. După cum se va vedea, pentru el, eticul și politicul sînt probleme simultane și indestructibil solidare.

Caracterul practic, etico-politic, al doctrinei sale, dorința genuină de a interveni asupra destinului societății și al omului în epocă l-au îndemnat să dezbată valoarea educației și a culturii, valoarea celei mai bune cîrmuiri, valoarea muzicii și a riturilor, valoarea studiului și a cunoașterii, valoarea tradiției și a inovației etc. Aproape că nu există atitudine, concepție, fenomen social și spiritual al epocii sale asupra valorii căruia Confucius să nu-și fi spus părerea. Orizontul valoric larg cuprinzător al lui Confucius apare frapant în contrast cu cărțile sapiențiale care au premers primului mileniu dinaintea erei noastre în cultura Orientului antic. Țelul învățăturii confuceene depășește cu mult scopul modest al egiptenilor și asiro-babilonienilor : nu sfaturi de adaptare „înțeleaptă” la viață, ci un răspuns curajos, amplu și profund, la criza istorică a societății antice chineze din perioada care se întinde între secolele VIII—II î.e.n.

Spre deosebire de moralistii preocupați doar de om în sine, desprins de istorie, Confucius, ca și Platon, este înrădăcinat în condițiile și frămîntările epocii sale. Amîndoi și fiecare în felul său înfă-

țișează primele exemple importante de *trăire conștientă a crizei istorice existențiale*, a crizei societății antice din China și Grecia. Ei nu vor să „amelioreze”, ci vizează o transformare din temelii a omului și a societății.

În așa-numitele epoci „Primăvara și toamna” secolele VIII—V î.e.n.) și a „Principatelor beligerante” (secolele V—III î.e.n.) intrigile de curte, depravarea, jafurile și fărâdelegile de tot soiul ating culmea. „Niciodată n-au fost săvârșite mai multe crime” (R. Wilhelm). Istoricul chinez contemporan Bai Shouy caracterizează perioada dintre secolele VIII—V î.e.n. (mai precis : dintre 770 î.e.n.—481 î.e.n.) drept „trecere de la sclavagism la feudalism”. Confucius, despre care se crede că a trăit între 551—479 î.e.n., a cunoscut din plin tensiunile și frământările politice. „Conținutul învățaturii private a lui Confucius era în opoziție cu cel transmis de către școlile oficiale nobiliare (...) Scopul învățaturii sale era de a-și ajuta discipolii să capete cunoștințele necesare carierii politice”¹.

Despre ravagiile birurilor și războaielor epocii ne informează, în chip sesizant, Mō-ti, pe care Herbert Franke îl consideră drept un gânditor „care se ridică cu hotărîre împotriva bazelor societății feudale ...”². Mō-ti afirmă că, în anii buni, oamenii suferă de foame și trăiesc în mizerie, iar în „anii răi” oamenii mor de foame, prăbușindu-se în șanțuri. Familia se destramă pe viață, fiecare căutînd să supraviețuiască, arată R. Wilhelm, referindu-se la această epocă, dar adaugă că această perioadă de mizerie a maselor a stimulat efervescența ideilor social-politice. În legătură cu poziția nihilistă a lui Spengler, care caracterizează tot ceea ce precedase perioadei Han, secolul III î.e.n.—I e.n., drept demnă doar de un „interes zoologic”³, Wilhelm scrie că acest nihilism „este indiciul unei ignoranțe totale a faptelor”⁴.

Epoca de criză se reflectă în chipul cel mai vizibil pe plan spiritual : religios și filosofic. Marile figuri ale secolelor VI—V î.e.n., ca și mai târziu, caută să răspundă la problematica alienării social-umane, iar nu la cercetarea naturii. Chiar „vechea religie naivă trebuia să se scufunde în deruta generală”^{4bis}. (Totuși, afirmația trebuie apreciată ca avînd o valoare relativă dacă ne gîndim la prelungirea

¹ Bai Shouy, *An Outline History of China*, Beijing, 1982, p. 89.

² H. Franke, R. Trautzettel, *Das chinesische Kaiserreich*, Frankfurt, Fischer 1968, p. 50.

³ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, Beck, 1930, p. 58—59.

⁴ R. Wilhelm, *Histoire de la civilisation chinoise*, Paris, 1930, p. 149.

^{4bis} *Ibidem*.

culturii populare.) *Cartea poemelor (Și dzing*)*, continuă Wilhelm, ne dă deja o privire asupra acestei crize. „Poporul se îndoiește pe față de dreptatea Celui-de-sus, care tolerează astfel de calamități și îi socotește pe cei mari drept răspunzători de suferințele sale”⁵.

H. Maspero a subliniat alienarea omului simplu în China antică. Administrația regală și nobiliară îi închidea pe țărani (*nong*) în satele și cantoanele lor, „dirijându-i și gândind pentru ei”. Nu-i priveau treburile statului sau ale satului și prea puțin propriile lor treburi. Țăranul nu poate avea nici măcar simple interese familiale, pentru că familia lui, o reuniune de opt persoane, părinți și copii, exista numai în fapt, de drept n-avea individualitate, întrucât în China antică orice individualitate se baza pe un cult particular; spre deosebire de patricieni care aveau un cult familial, ...plebeii, care nu aveau strămoși, nu aveau nici cult familial”⁶. Patricienii cunoșteau căsătoria (*huen*), în timp ce țăranii nu aveau decât împerecheri (*pen*), care aveau loc primăvara, dar numai după ce funcționarul *mei-se* îi anunța pe țărani că a sosit timpul unirii băieților și fetelor.

Maspero nu contestă faptul că la originile societății chineze au existat clanuri și proprietatea colectivă a pământului; în epoca istorică însă, numai nobilii aveau strămoși și aparțineau unui clan (*sing*). Nobilul își trage drepturile din *tō*, virtutea primului strămoș, care a putut fi un zeu, un erou mitic sau un împărat. Calitatea umană este ereditară; *tō* îl deosebește pe fiul de nobil de copilul plebeu; fiul de nobil își capătă însă calitatea în urma unei ceremonii, care îi permitea să intre în rîndurile patricienilor (*aidoma togei virile la romani*).

În orice epocă de criză istorică se reliefează importanța atitudinii, a reacției etice și politice, pozitive sau negative, precizînd acțiunea, intervenția sau retragerea și pasivitatea față de sarcina învingerii crizei. Acest fenomen al opțiunii între alternative este evident în confruntarea dintre Confucius și Lao-dzî. În instructiva sa carte despre *Gîndirea chineză*, Marcel Granet afirmă (în *Introducere*) că „...orice înțelepciune chineză urmărește scopuri politice”⁷. Granet marchează, pe drept, în întreaga sa lucrare faptul că, de la origini și de-a lungul evoluției ei milenare, gîndirea chineză a

* Folosim atît transcrierea grafică recomandată de sinologii noștri, cît și transcrierea obișnuită în lucrările sinologilor apuseni (de exemplu, Lao-dzî, Lao-tse; I dzing, Y king; Șu dzing, Șu king etc.). Istoricul chinez contemporan Bai Shouy folosește transcrierea curentă în lucrările sinologilor apuseni.

⁵ *Ibidem* p. 150.

⁶ H. Maspero, *La Chine antique*, 1955, p. 94—95.

⁷ M. Granet, *La pensée chinoise, La Renaissance du livre*, Paris, 1939, p. 27

exprimat *atitudini*, cuvînt pe care îl preferă termenului „concepții”. Dar dacă *orice doctrină*, oricît de subiectivistă, interiorizată sau resemnată, *este o atitudine*, aceasta nu înseamnă că urmărește scopuri politice. De altfel, Granet însuși, atunci cînd caracterizează doctrina lui Confucius, o încadrează printre cele care au urmărit binele obștesc („Les recettes du bien public”), în timp ce daoismul ilustrează soluția sfîințeniei („Les recettes de sainteté”). „Înțelepciunea” lui Lao-dzî și a discipolului său Tsiuang-tsö este caracterizată de Granet drept „o mistică a autonomiei (...) această înțelepciune are o tendință mistică”⁸.

Opoziția de atitudini între cele două doctrine nu se reduce cîtuși de puțin la etichetele „raționalism” (Confucius) și „misticism”, pentru că nu este vorba de o confruntare pe tărîmul cunoașterii, ci de un răspuns etico-politic, care vizează, în primul rînd, reforma societății și a omului și numai în subsidiar se referă la cunoaștere, studiu, cultură etc.

Convorbirile lui Confucius (Lun-yü) cuprind numeroase pasagii din care se încheagă *critica epocii*: critica rînduielilor politice, a abuzurilor, a cîrmuitorilor incapabili sau nedrepti, a oamenilor mărunți, lacomi și versatili, a nepăsării față de sarcinile imediate și arzătoare ale transformării societății și a omului. Confucius și-a mărturisit uneori momentele de îndoială în posibilitatea împlinirii țelurilor sale, pentru că era pe deplin conștient de dificultatea acestor transformări: „...este greu să mergi înainte în epoca în care trăim” (VI, 14). Iar alteori este exprimată, sobru, dar cu accente profunde, mîhnirea în fața haosului moral și politic: „Virtutea nu-i cultivată; nu se studiază cu grijă; dacă se aude [vorbindu-se despre] profesarea principiilor dreptății și echității, ele nu sînt urmate; oamenii răi și perversi nu vor să se îndrepte — iată ce mă îndurează!” (VIII, 3).

Că înțeleptul nu se gîndea numai la reforme morale aflăm dintr-un pasaj în care Confucius își spune părerea — și încă foarte radicală — asupra problemelor concrete din principatele Thsi și Lu: „Thsi, prin schimbări sau revoluție, va ajunge să aibă puterea statului Lu; statul Lu, printr-o revoluție, va ajunge la cîrmuire prin rațiune” (VI, 22). Același radicalism îl aflăm și în convorbirea cu Ting-kong, pîncipele din Lu. Acesta îl întreabă pe Confucius care este cuvîntul în care se concentrează puterea de a face ca o țară să fie prosperă. Confucius răspunde ironic că nu există un astfel de cuvînt, dar îi poate spune *ce poate duce în impas o țară*: „<prințul> să facă rău

⁸ *Ibidem*, p. 519.

și nimeni să nu i-o spună—nu înseamnă să afli, în puține cuvinte, cauza ruinei unui stat?” (XIII, 15).

Confucius își exprimă fără rezerve astfel de convingeri radicale, deși, după cum reiese din alt pasaj, cunoștea prea bine riscurile de a-ți spune liber părerea sub tiranie : „Dacă statul este cîrmuit prin principiile raționale, spuneți părerea deschis și cu demnitate, acționează fățiș și cu demnitate. Dacă statul nu-i cîrmuit după principiile rațiunii, acționează totdeauna la înălțime și cu demnitate, dar vorbește cu măsură și prudență” (XIV, 4). Dar nevoia și datoria de a lua atitudine critică față de cîrmuitor era prea puternică la Confucius : cînd Tsö-lu îl întreabă cum trebuie slujit prințul, răspunsul este : „Nu-l înșela și critică-l!” (XIV, 23).

Confucius caracterizează cu amară ironie setea de putere și lăcomia prinților, nepăsarea lor față de mizeria supușilor lor : „Am auzit întotdeauna spunîndu-se că cei care stăpînesc un regat sau care sînt șefi de mari familii nu se plîng de faptul că cei pe care îi cîrmuiesc sau administrează sînt puțini numeroși, ci se plîng că n-au mărimea teritoriului pe care pretind că li se cuvine ; că ei nu se plîng de sărăcia în care se află populațiile, ci se plîng de discordia dintre ele și ei” (XV, 1). Adresîndu-i-se lui Yen și Khen, care doreau funcții publice, Confucius își caracterizează lapidar epoca : „Statul este divizat, tulburat, sfîșiat de disensiuni interne...” (*ibidem*).

Despre Yu-tciung și Y-ye, care au ales soluția retragerii și au răspîndit doctrina retragerii, Confucius vorbește în termeni obiectivi : „Ei și-au păstrat puritatea persoanei ; conduita lor se află în armonie cu caracterul lor insociabil (...) În ceea ce mă privește, eu mă deosebesc de acești oameni ; eu nu spun dinainte : aceasta se poate, aceasta nu se poate...” (XVIII, 8). Nu este deci vorba de a nutri vreo iluzie cu privire la succesul sigur al intervenției, ci de o *experiență*, dar *necesară*.

Este o experiență necesară nu numai politic, ci și etic : din moment ce Confucius nu se mulțumește cu satisfacția de sine, el simte necesitatea verificării modelului său uman în practică, în focul complicatelor raporturi sociale și a dificultăților politice. Viața publică este concretizarea „celorlalți” ; intervenția, participarea la treburile publice reprezintă verificarea solidarității valorice. În XVII, 1 este surprinsă pe viu ezitarea și hotărîrea filosofului. Yang-ho, un înalt funcționar al casei Ki-și, îl invită insistent pe Confucius să vină și să stea de vorbă. Dar filosoful se eschivează. Totuși, întîlnirea are loc întîmplător ; Yang-ho îl întreabă : „Oare să ascunzi în tine comori prețioase, în timp ce țara este pradă tulburărilor și confuziei —

se poate numi această situație omenie?”. La care filosoful se simte obligat să răspundă : „Nu se poate”. Și, după o clipă de gândire adaugă : „Bine, am să-mi iau sarcina unei funcții publice”.

Pentru ca cititorul să poată măsura profunzimea revoluției spirituale pe care a inaugurat-o Confucius trebuie să situeze personalitatea gânditorului pe fundalul istoric al Chinei feudale. Dacă în gândirea lui Confucius există unele elemente de acceptare a ordinii sociale, ele sînt însă indiscutabil dominate de acele idei fundamentale care dovedesc că nu zadarnic a fost numit Confucius un „reformator”. Într-adevăr, atitudinea fundamentală din care izvoarește doctrina lui Confucius, așa cum poate fi ea reconstituită din *Convorbiri*, este de nemulțumire și protest față de morala și regimul politic al Chinei feudale. Păstrînd o admirabilă sobrietate, lipsită cu totul de patosul reformatorilor religioși, care s-au considerat „strămoșii” sau „fiii Domnului”, Confucius și-a exprimat însă foarte limpede dezideratul prefacerii oamenilor și, totodată, a rînduielilor politice : „Dacă nu aș trăi printre oameni, așa cum sînt ei, cu cine să am de a face? Dacă imperiul ar fi bine condus, ar mai fi nevoie să-l schimb?”.

Începînd cu secolul al VI-lea î.e.n., secol în care, probabil, s-a născut Confucius, istoria Chinei este brăzdată de lupte interne, de abuzuri, cruzimi, violență. În aceste condiții de criză, intelectuali, scribii sau mandarinii n-au fost toți niște supuși servili ai prinților. Printre ei s-au găsit și oameni cinstiți și curajoși, care, departe de a se mulțumi cu viața tihnită în „turnul de fildeș”, au ales calea primejdioasă a sincerității și protestului, în numele omeniei și al omului. Kuang-Tciung, de pildă, care a trăit cu șapte veacuri înaintea erei noastre, a devenit sfetnicul unui puternic feudal, ducele de Tos’i. „Dacă vrei să stăpînești China — i-a spus sfetnicul — dă îndărăt vecinilor tot ce le-ai răpit”.

Și alți literați din epoca Djou, departe de a-și flata stăpîinii, le-au spus în față adevăruri atît de crude, încît au plătit cu exilul sau viața. După cum arată Creel, Confucius s-a integrat în acest șir de intelectuali inimoși și neînfricați care și-au păstrat dreptul de a le spune răspicat guvernanților că binele privilegiaților nu este binele poporului. Chiar dacă s-ar accepta teza hipercritică a celor care vorbesc despre „mitul” lui Confucius, numele și învățătura lui ar simboliza totuși o atitudine. Creel consideră că Confucius a fost ultimul dintre reprezentanții acestei tradiții de împotrivire față de violența și mizeria feudală, oameni pentru care ordinea veche, atribuită unor personaje mitice, avea tîlcul profund nu de întoarcerea roții istoriei, ci de înlăturarea nedreptății și imoralității erei feudale în care trăiau. Acești „scribi” cutezau să declare — și aceasta în documentele oficiale pe care le întocmeau — că regelui i se poate

retrage „mandatul ceresc” din moment ce nu poate asigura poporului cele „cinci fericiri”: viață îndelungată, bunăstare, sănătate, virtute și moarte pașnică. În *Marea rînduială* (*Mong Fan*), capitol din *Șu-King* (*Analele*), scribii consemnau ideea că dacă suveranul nu știe cum să cîrmuiască, „el trebuie mai întîi să-și consulte inima, apoi sfetnicii, apoi poporul și în ultimă instanță vracii...”⁹.

Suveranii nu sînt deci de drept divin sau, chiar dacă au mandat divin, îl pot pierde; suveranul nu mai este *ta jen*, „omul mare”. Suveranul poate deveni nedemn de mandat dacă nu mai corespunde menirii lui.

Conducătorul care își recunoaște lipsurile, fără să mai poată aspira la titlul de *ta jen*, îl poate însă merita pe acela de „om vrednic” (*Kiuk tsö*). Sinologul Richard Wilhelm a subliniat cu admirație atitudinea de independență și curaj a unor literați față de principii. „Istoria <Chinei> ne arată că, pe lîngă legitimiștii favorizați de stat, s-au găsit întotdeauna literați confuceeni pentru a critica, chiar cu primejdia vieții lor, administrarea greșită a statului”¹⁰.

Demn urmaș al unei tradiții de cinste și curaj civic în tagma scribilor, Confucius caută fundamentarea ei într-un strat și mai adînc: în cutumele și umanismul popular. Firește, ca moralist, deși este, după cum se va vedea, destul de înțelegător față de slăbiciunile condiției umane, Confucius va pune — și nu putea să nu pună — *condiția primară a calității umane*. El este vizibil preocupat de situația celor mulți, dar nu face concesii: nu orice om simplu poate fi socotit în chip automat un om de calitate. Ceea ce-i deci hotărîtor pentru aprecierea democratismului sau conservatorismului moralistului chinez este faptul, consemnat în texte, al ruperii hotărîte cu criteriul aristocratic: calitatea nu o conferă nașterea, ci conduita. „Omul desăvîrșit” nu este cîtuși de puțin nobilul educat în spiritul privilegiilor, ci *orice* om, fie el și din cel mai umil sat.

Alăturîndu-ne interpretărilor lui Go Mo-jo, Marcel Granet, Creel, Etiemble, Zenker etc., trebuie să restabilim semnificația simultan etică și socială a gândirii originare a lui Confucius, pe fundalul crizei social-morale a epocii. Un savant ca H. G. Creel, neprevenit nici în spiritul exagerării democratismului, dar nici în acel al conservatorismului lui Confucius, scrie: „În locul cîrmuirii capricioase al unei aristocrații ereditare, (Confucius — *n. ns.*) socotea că puterea trebuie să o dețină oamenii cei mai cinstiți și mai competenți și să o exerseze în interesul întregului popor. În locul unei jungle

⁹ Apud Etiemble, *Confucius*, Paris, Gallimard, 1966, p. 41.

¹⁰ R. Wilhelm, *Histoire de la littérature chinoise*, Paris, Payot, 1930, p. 159.

în care cei puternici nu pot trăi decât exploatându-i pe cei slabi, el visa o societate în care fiecare, după situația sa, să coopereze la binele obștesc și la virtute”¹¹.

Pentru a sorbi forțele necesare — și este vorba de multă tărie morală ca să accepți existența și să lupți pieptiș cu haosul și absurdul în epocile de criză istorică — ,Confucius, după cum s-a văzut, se îndreaptă spre tradițiile etosului popular, spre cutumă, învață din pilda genuină a umanității. Figurile mitice pe care le omagiază simbolizează *puterea de a făuri societatea, cutuma și legile*.

Confucius nu rămîne impasibil față de situația de criză socială în care dezagrearea morală dubla haosul politic. Urgența intervenției sociale și morale nu-i îngăduia să „distingă”, rece și analitic, problemele politice de problemele morale, de aceea era firesc să considere drept falacioasă sau sterilă o soluție de tehnicieni, indiferenți față de morală.

Pentru Confucius, morala nu se reduce la interiorizare sau salvare, în obișnuitul înțeles asiatic-religios al cuvîntului, el este la antipodul lui Buddha. Cînd Jaspers scrie că țelul lui Confucius a fost „de a salva omul reînviind antichitatea”, el formulează cu totul nepotrivit un titlu de paragraf, dar, din fericire, comentariile lui merg în sensul valorizării *noului* în *acțiunea lui* Confucius. Căci despre o autentică *acțiune* vorbește Confucius, iar nu despre o *evaziune* în fața crizei, cum învăța Buddha. Atitudinea lui Confucius în fața istoriei este mai întîi „critică”. „El distinge binele de rău și propune oamenilor pildele ce trebuie urmate și pe cele de care trebuie să se ferească. El înțelege să repetăm ceea ce-i veșnic just, iar nu să imităm trecutul”¹². Doctrina acțiunii la Confucius este mai mult : este primul *da* spus în fața crizei istorice.

2. DESPRE IZVOARELE UMANISMULUI CONFUCEAN

Dacă ne întrebăm care este baza socială și antropologică a apariției și dăinuirii — deși cu notabile schimbări de sens — a doctrinei lui Confucius, credem că, fără a subestima insuficiența datelor istorice, controversale asupra istoriei sociale a Chinei antice etc., putem totuși încerca o interpretare coerentă pornind de la premisa caracterului popular al confucianismului original : la origini, doctrina lui Confucius a cristalizat tradiții umaniste, populare.

¹¹ Apud Etiemble, *op. cit.*, p. 102.

¹² Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, Paris, Union générale des éditeurs, 1966, p. 211.

Ion Banu, într-un erudit și minuțios capitol, a omagiat „... teza confucianistă a *idealului uman*, a cărui însemnătate depășește cadrul filosofiei Chinei și aparține istoriei culturii universale”¹³ și a remarcat, pe bună dreptate, că acest ideal „posedă un potențial care, degajându-se ulterior, se va dezvălui drept *primul concept* teoretic omului superior...”¹⁴. Fiind întru totul de acord cu valorizarea și interpretarea de ansamblu mai sus citată, ni se pare totuși că a rămas deschisă problema asupra căreia vom insista în cele ce urmează: *caracterul popular și izvoarele comunitare* ale umanismului confucean. Ne alăturăm, în elucidarea acestei probleme, sinologului american H. G. Creel, despre a cărui carte¹⁵, *Etiemble*, el însuși autorul unei luminoase monografii, afirmă că este „cartea cea mai stimulantă pe care a oferit-o veacul nostru maestrului K'ong...”¹⁶. Or, atât Creel, cât și *Etiemble*, într-o anume măsură și Rygaloff¹⁷ evidențiază democratismul, iar nu conservatorismul filosofului. Înregistrat cu un rar spirit critic, *Etiemble* arată, bazat pe texte, că marele gânditor chinez „poate fi într-adevăr considerat ca demofil, căci, chiar dacă respectă — sau se prefacă că respectă — ierarhia stabilită, atunci când judecă și clasează oamenii nu ține seama de noblețe sau avere, ci de virtute. Și ce alt temei găsește existenței și domniei Fiului Cerului decât de a asigura poporului hrana, veșmintele, locuința și o bătrânețe fericită?”¹⁸.

Într-o reușită lucrare de sinteză asupra gândirii Orientului antic, Gheorghe Vlăduțescu a notat legătura dintre doctrina lui Confucius și criza social-politică și a valorificat-o ca „un program de recondiționare a omului și cetății cu menire universală”¹⁹. Deși în mod lapidar, Gh. Vlăduțescu a evidențiat bine importanța conceptului de *datorie*, prin care, împreună cu George Călinescu, consideră că înțeleptul chinez i-a premers lui Kant. În continuare, este surprins, printr-o foarte justă caracterizare, „imperativul deopotrivă moral și politic al solidarității totale...”²⁰. Dar, în ceea ce privește caracterizarea substratului social-politic al *Convorbirilor*, Gh. Vlăduțescu vorbește despre „asperitățile unei doctrine anti-populare” și despre „proiectul politic aristocratic” al lui Confucius²¹.

¹³ Ion Banu, *Filosofia Orientului antic*, București, Edit. științifică, 1967, p. 297.

¹⁴ *Ibidem*, p. 298.

¹⁵ H. G. Creel, *Confucius — the Man and the Myth*, New York, 1949.

¹⁶ *Etiemble*, *op. cit.*, p. 299.

¹⁷ Rygaloff, *Confucius*, 1946.

¹⁸ *Etiemble*, *op. cit.*, p. 299.

¹⁹ Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980, p. 169.

²⁰ *Ibidem*, p. 171.

²¹ *Ibidem*, p. 170.

Deși nu originea socială este decisivă pentru înțelegerea și valorizarea poziției etice sau a ideilor unui gânditor, remarcăm totuși că Confucius, după cum afirmă cunoscutul sinolog francez Henri Maspero, aparținea acelui tip de familii care „erau, în general, foarte sărace”; iar Etiemble conchide că „acești boiernași făceau trecerea spre plebea sătească”²².

Este adevărat că nici la Etiemble nu găsim caracterizări tranșante ale categoriei sociale a literaților sau scribilor din care a făcut parte Confucius sau pe care a reprezentat-o; într-un loc se afirmă că acești literați erau „solidari cu clasa dominantă”²³, în alt loc se spune că, „în afara aristocrației, toți sînt servi sau sclavi”²⁴. În această situație n-ar fi mai prudent să renunțăm la o conexare rigidă a doctrinei etice a lui Confucius cu o anumită categorie socială, reliefînd, în schimb, chipul în care concepția lui etico-politică a reflectat o stare de spirit populară? Spre această soluție ni se pare că trebuie să ne îndemne interpretarea doctrinei, dat fiind că *sensul sau valoarea ei istorică* nu se rezumă la exprimarea ideologiei unei anumite categorii sociale, ci se înfățișează ca *cea mai pozitivă și profundă dezbatere și soluție a crizei existențiale în cultura Orientului antic*. Dacă pe plan social unele texte din ceea ce se consideră a fi gândirea socială a lui Confucius prezintă unele ambiguități, pe *plan etic, soluția* pe care a propus-o marele gânditor *pentru prima oară* în cultura Orientului antic a fost în cel mai autentic *spirit popular*. Iar în pietatea lui pentru strămoși nu credem că trebuie să citim conservatorism, ci tradiții milenare ale moralei populare. Sprijinirea pe tradiții nu înseamnă neapărat atitudine retrogradă. Trebuie să vedem despre *cără* tradiții este vorba. La Confucius, după cum se va vedea, pietatea față de strămoși, ca și respectul pentru rituri sînt expresii ale înrădăcinării valorilor în morala populară.

Străvechea *Carte a poemelor*, la al cărui studiu va îndemna atît de stăruitor Confucius, pe lîngă admirabile pilde de poezie populară, cuprindea maxime, înfățișa moravurile societății și vădea tradiționala preocupare chineză pentru aflarea „bunei cîrmuri”. Legenda spune că, din *Cartea poemelor*, Confucius desprindea maxima călăuzitoare, esențială, *so wu sie* (= să ai intenții drepte). Confucius selecta, dintr-o creație folclorică complexă, ceea ce îl preocupa în chipul cel mai arzător: etosul uman. El nu va încerca deci să introducă în epoca sa tradiții perimate, ci va *proiecta* în trecut sau tradiție proble-

²² Etiemble, *op, cit.*, p. 24.

²³ *Ibidem*, p. 25.

²⁴ *Ibidem*, p. 24.

mele epocii sale. Pentru că, în primul rînd, „mai mult decît cărțile, Confucius descifra lumea. Vremurile în care a trăit, cele despre care a auzit vorbindu-se — iată ceea ce l-a luminat asupra oamenilor și zeilor”²⁵.

Cînd Confucius afirmă „Mă atașez de cei vechi cu încredere și afecțiune” (VII,1) nu este cazul să ne grăbim să aplicăm vreun epitet înainte de a examina *ce reprezintă și de unde* se trage această admirație pentru trecut.

Să luăm, de pildă, figura mitică a împăratului Yu. Marcel Granet a arătat pe larg pentru ce este slăvit Yu în *Șu king (Analele)*: Yu este cel care salvează pămîntul cultivabil de inundație. Istoricul Să-Ma-Dzian îi acordă virtuți civice și civilizatorii: „El era activ, serviabil, capabil, eficient...”. Granet conchide că aceste fapte civilizatorii n-au nimic miraculos, mitic, în sensul propriu al cuvîntului: „Au fost — nici un istoric nu se îndoiește de acest lucru — eforturi omenești”²⁶.

După cum arată doi sinologi germani contemporani, istoriografia oficială chineză, indestructibil legată de curte, a preluat străvechi mituri populare pe care le-a reinterpretat în spiritul virtuților imperiale. „Este ideologia statului imperial care, începînd cu veacul III î.e.n., va fi proiectată îndărăt în trecut (...). Eroi legendari ai clanurilor au fost transformați în împărați pămîntești cu o curte, administrație și tot ce ține de acestea”²⁷. Confucius nu putea, la vremea lui, să dea această explicație rațională a reinterpretării miturilor, dar ceea ce ne interesează este motivul pentru care Confucius îi admiră pe eroii mitici reinterpretați: el păstrează *sîmburele valoric* al mitului eroului civilizator, chiar dacă acesta a fost transformat în împărat. Admirația lui se adresează faptelor prin care, cum se spune în *Convorbiri*, poporul a putut fi salvat de la foamete și moarte.

Pentru a sesiza valoarea istorică, revoluționară, din punct de vedere etic, a respingerii sensului aristocratic al virtuții, așa cum era ea fixată în ideologia clasei dominante, este necesar să reamintim trăsăturile prin care a caracterizat Marcel Granet cultura populară și cultura nobiliară.

La origini, cultul strămoșilor nu prezintă alienările pe care le va introduce statul Șang (In). Granet arată că acest cult al strămoșilor a păstrat aspectul unui cult sezonier, ceremoniile de seamă avînd loc primăvara și toamna; totodată, ele aveau un caracter „federal”, de-abia tîrziu căpătînd un caracter pur privat. Comunitatea celor vii era

²⁵ Etiemble, *op. cit.*, p. 47.

²⁶ M. Granet, *La civilisation chinoise*, Paris, 1929, p. 17.

²⁷ H. Franke, R. Trautzettel, *op. cit.*, p. 18.

simțită și înțeleasă ca fiind solidară cu cea a morților; „cultul morților familiei și cultură solului domestic s-au întemeiat pe credințe care se dezvoltaseră paralel”²⁸.

Încă din primele pagini ale cărții sale *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Granet marca „opoziția dintre moravurile nobiliare și cele țărănești”²⁹. Pentru că în timp ce în viața țărănească domina principiul comunitar, în micile orașe, în organizarea urbană, domina principiul ierarhiei. În timp ce în cadrul comunității țărănești puterea este delegată celui vîrstnic, individului cu cea mai mare experiență de viață, împărații și nobilii stabilesc succesiunea ereditară, ei descinzînd nu din oameni obișnuiți, ci dintr-un Erou fondator. Însăși familia imperială și nobiliară este ierarhizată înăuntrul ei³⁰, în timp de „familia țărănească este un grup omogen” în care, la origine, casa este feminină, după cum și principiul filiației și rudeniei este principiul uterin.

Din memoriile istoricului Să-Ma-Dzian reiese că morala regală s-a identificat cu politica regală: „Șeful din Apus regele Wen (...) a făcut în taină, împreună cu Lu Sang, planuri asupra mijloacelor de a practica virtutea, răsturnînd domnia Șang (In). Această acțiune cerea o mare putere militară și totodată planuri foarte chibzuite”³¹.

În lucrarea sa dedicată istoriei literaturii chineze, Richard Wilhelm integrează analiza celor cinci clasice (*Șu king, Și king, I king, Primăvara și toamna, Tciu-Tsin*) în activitatea lui Confucius. Despre prețioasa *Carte a poemelor (Și King)*, Wilhelm scrie: „Putem afirma cu tărie că, pentru noi astăzi, ar fi fost de mult pierdută această minunată parte a literaturii chineze vechi dacă n-ar fi existat școala lui Confucius, care a devenit, cu timpul, din ce în ce mai puternic <școala> care a îngrijit, a comentat și a transmis mai departe cîntecele”³².

Despre *Cartea schimbărilor (Y King)* există aprecieri variate, adesea contradictorii. Unii văd în ea o metafizică, alții mărturisesc că nu-i găsesc nici un sens (Etiemble). R. Wilhelm o caracterizează drept un manual de mantică (divinație) care nu face parte nici din istoria literaturii, nici din a filosofiei. Dar aluziile și indicațiile enigmatice au fost pentru Confucius prilej de comentarii sapiențiale; „din ele a tras (Confucius—*n. ns.*) simboluri pentru adînci adevăruri morale”. Comentariul confucean transformă misterioasele simboluri mantice

²⁸ Marcel Granet, *La religion chinoise*, Paris, Gauthier Villars, 1922, p. 20.

²⁹ *Idem*, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, t. I, Paris, Alcan, 1926, p. 4.

³⁰ O rudă a regelui nu are dreptul să se urce în aceeași trăsură cu regele.

³¹ M. Granet, *op.cit.*, t. II, p. 407.

³² R. Wilhelm, *Die chinesische Literatur*, Potsdam, 1930, p. 18.

într-o suită de aforisme ale înțelepciunii”³³. Wilhelm nu ezită să afirme chiar că printre speculațiile asupra legii cosmice a schimbărilor se află și „o scurtă filosofie a culturii”³⁴.

Alți autori arată că datele de care dispune istoricul nu permit afirmații certe asupra rolului pe care l-ar fi avut Confucius în redactarea unciilor sau alteia din cele cinci cărți clasice. Dar chiar dacă lucrurile ar sta astfel, un fapt rămâne : tradiția culturii chineze a acceptat o legătură între cărțile clasice și Confucius, iar nu între aceste cărți și un *alt* gânditor.

În antologia de aforisme și fabule, antologie apărută nu de mult la Beijing și intitulată *Înțelepciunea aforistică a Chinei antice*, cele mai multe pilde datează din secolele IV-III î.e.n. Fabulele sînt scoase din scrierile gânditorilor și scriitorilor care cunoșteau bine creația populară. Reprezentanți ai celor „o sută de școli” nu au șovăit să apeleze la fabule populare, la simboluri și imagini care plasticizau concepția despre viață, om, valori a poporului chinez. Ei au considerat că spiritul popular critic, satiric „puteau întări propriile lor învățături, atunci cînd satirizau cercurile dominante (...) le puteau fi de folos pentru instruirea și educarea discipolilor lor, chiar și în cărțile și studiile lor teoretice”³⁵.

Primul autor din a cărui carte *Lia Dzî* au fost luate fabule este Liă-Yü-ku (secolele VII-V î.e.n.). Temele fabulelor lui Liă-Yü-ku sînt critici îndreptate împotriva lăcomiei, egoismului, subiectivismului, a nereseriozității în studiul filosofiei, împotriva lipsei de înțelegere față de semeni, împotriva vanității și deșertăciunii nobiliare și a superficialității.

Între cele două mari clase — „aristocrația tributară” (I. Banu) și popor — nu este de crezut că înțeleptul chinez s-a putut simți atras de către nobilime. După cum se va vedea, Confucius nu recunoaște decît un singur fel de noblețe — cea morală. Atît prin viață, prin încercările sale de a-i influența pe cîrmuitori și, mai ales, prin îndemnurile pe care le dădea discipolilor săi, cum reiese din *Ta hio*, Confucius a preluat trăsăturile de bază ale moralei comunitare. „Omul superior” nu este nobilul de neam, ci „omul de calitate” (Etiemble). Cînd Confucius apelează la figuri mitice din trecutul legendar sau cînd recomandă studierea aprofundată a cărților clasice, el propune ca din cărți sau din modele legendare să se învețe virtuțile pe care le socotește necesare remedierii haosului politic și moral al

³³ *Ibidem*, p. 26.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Altchinesische Spruchweisheit*, 3. Aufl., Beijing, Verlag für Literatur, 1980, p. I—II.

vremurilor sale. Confruntând perioada de criză cu trecutul — care însemna pentru el tradiția civilizației chineze de până atunci — este de mirare că a aflat în trecut, în eroii civilizatori și în cărțile clasice, nu numai un model de viață, dar salvarea existenței însăși a Chinei?

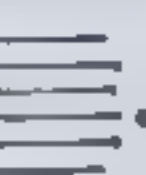
Valoarea pe care o acordă Confucius familiei populare, iar nu celei aristocratice, se trage din rolul pe care aceasta l-a jucat timp de milenii în păstrarea normelor de viață ale societății originare comunitare. Iar interpretarea care vede în puterea familiei o forță conservatoare, anihilantă, alienantă chiar pentru dezvoltarea persoanei este respinsă în primul rînd de rolul deosebit pe care îl acordă Confucius *persoanei în cadrul familiei*. În *Ta-hio* (*Marele studiu*), care împreună cu *Teiong yong* reprezintă o sistematizare a doctrinei confuceene, există un paragraf care sintetizează și luminează destul de limpede raporturile dintre individ și familie. Paragraful începe cu modelul din trecut, subliniindu-se care este calea pentru a aunge la redobîndirea simultană a „principiului luminos al rațiunii” și la „buna cîrmuire a statelor”: cei vechi se străduiau ca, în primul rînd, „să facă ordine în familiile lor”. Dacă textul s-ar opri la această procedură, s-ar putea spune că avem în față o evidentă ilustrare a „principiului familist”. Dar textul continuă: „cei care doreau să facă ordine în familiile lor se străduiau mai întîi să se îndrepteze pe ei înșiși; cei care doreau să se îndrepte pe ei înșiși se străduiau mai întîi ca sufletul lor să fie drept . . .” (I, 4). Urmează, din verigă în verigă: dobîndirea intențiilor pure și sincere, care implică dobîndirea cunoașterii morale, care implică, la rîndul ei, „pătrunderea și aprofundarea principiilor acțiunii”. Așadar, nici rutină familială conservatoare, nici introspecție în sine, ci „pătrunderea și aprofundarea principiilor acțiunii”. Puțin mai departe, tot în această primă carte (*King*), atribuită chiar lui Confucius și care conține doctrina *in nuce* (șapte paragrafe), este reamintit *principiul democratismului etic*: „Omului aflat pe cea mai înaltă treaptă, ca și celui mai umil și mai obscur li se impune tuturor aceeași datorie: îndreptarea și ameliorarea persoanei sau *perfecționarea noastră înșine* este baza oricărui progres și oricărei dezvoltări morale”.

În explicația dată de Tseng-tsö, capitolul al doilea se intitulează semnificativ *Despre datoria de a reîmprospăta și lumina popoarele* și pornește de la un citat din *Șu king*: „Fă așa ca poporul să se reîmprospăteze!” (*Khang-hao*).

În *Explicația* din *Ta-hio*, atribuită lui Tseng-tsö, în capitolul al șaptelea, se revine cu un comentariu care ne întărește convingerea despre *subordonarea* principiului familial *principiilor generale etico-politice* ale doctrinei. Departe de a predica supunerea oarbă și primatul rudeniei, capitolul VIII, intitulat *Despre datoria de a face or-*

dine în familie și de a ne desăvârși, lămurește : „Oamenii sînt părtinitori față de rudele lor și față de cei care îi iubesc ; de asemenea, sînt părtinitori sau nedrepți față de cei pe care îi disprețuiesc sau îi urăsc ; față de cei care îi respectă și îi cinstește sînt de asemenea părtinitori sau servili (. . .) De aceea : să iubești, dar să și recunoști cusururile celor pe care îi iubești, să urăști, dar să recunoști calitățile celor pe care îi urăști — iată ceva foarte rar pe pămînt”. O lecție de obiectivitate sau de principialitate, la care nu vedem cîs-ar mai putea adăuga în zilele noastre. Iar în ceea ce privește „înăbușirea” persoanei sub „jugul familial”, comentariul *Ji-kiang* se exprimă astfel : „Persoana fiind baza, fundamentul familiei, cel care vrea să facă ordine în familia sa, trebuie să știe că totul constă în sentimentele de prietenie și aversiune, de iubire și ură care sînt în noi . . .”³⁶. Comentariul arată, mai departe, că fiecă om, născîndu-se într-o familie, se lasă influențat de ea „și pierde cu repeziciune regula datoriei . . .”. Simpatia pentru omul simplu și încrederea funciară în el, care se manifestă atît de răspicat în citatele pe care le folosim, nu este la Confucius o *încredere oarbă* : și omul simplu poate greși, poate fi rău influențat, poate fi refractar față de efortul educativ.

Ceea ce aflau deci Confucius și discipolii de mai tîrziu în cărțile clasice (*Și king*, *Y king*, *Șu king*) erau tocmai tradițiile comunitare, spiritul practic-moral, sfaturile concrete de viață, judecarea tuturor fenomenelor prin prisma intereselor populare. „Sentințele din *Șu king* sînt aproape în mod exclusiv morale. Iar *Y king* nu urmărea scopuri teoretice și speculative, ci scopuri practice. De fapt, numai primele două *kua** au un sens cosmologic, în timp ce toate celelalte cuprind îndemnuri la înțelepciune și sfințenie, la o conduită virtuoasă, la spirit de sociabilitate și mai ales îndemnuri la o administrare și cîrmuire cu înțelepciune, adresîndu-se suveranilor și mai ales oamenilor de stat . . .” scrie un cumpănit istoric al filosofiei chineze, care a dat atenție și conținutului cărților clasice³⁷. *Șu king* (*Analele*), al căror text a fost adesea mutilat și reconstituit, „este mai curînd o antologie de texte de o valoare incomparabilă, privitoare la înțelepciunea și moralitatea Chinei antice . . .”³⁸.

Pentru a exemplifica, Zenker ia prima hexagramă, care se compune din șase linii paralele . Comentînd textul original, Zenker subliniază că, în cele șase linii, trei au un sens etico-social : „3. Înțeleptul este activ în timpul zilei. Și seara încă este atent. Prin urmare,

³⁶ M. G. Pauthier, nota la p. 13—14 a trad. *Doctrine de Confucius ou les quatre livres*, Paris, Garnier, f.a.

* *Y king* este alcătuit din opt *kua* (trigrame și hexagrame).

³⁷ E. V. Zenker, *Histoire de la philosophie chinoise*, Paris, Payot, 1932, p. 40.

³⁸ *Ibidem*, p. 28.

primejdia nu va avea urmări dăunătoare pentru el". (O idee asemănătoare găsim la Confucius, cât și la Lao-dzî.). „5. Dragonul zboară pe cer. Este un folos să vezi un om superior. 6. Dragonul orgolios va trebui să se căiască”³⁹. Dragonul este simbolul forței creatoare și al spiritului creator (al sfântului sau al înțeleptului). „Dragonul care zboară poate să cadă, dacă se lasă mînat de orgoliu : numai în echilibrul și armonia tuturor forțelor creatoare se află mîntuirea” comentează Zenker, subliniind ca o trăsătură specifică străvechii gîndiri chineze preocuparea de a da un tîlc moral cosmologiei⁴⁰.

Desigur că orice mitologie are un fond antropologic și axiologic difuz⁴¹. Dar, în cărțile clasice chineze aflăm o formulare limpede a acestei preocupări : „Cerul și pămîntul sînt tatăl și mama tuturor ființelor, dar dintre toate ființele, doar omul este înzestrat cu suflet” se spune în *Șu king* (IV, I, I, III). În cosmologia Chinei antice, cerul, pămîntul și omul — fiecare își are calea lui (*tao*). Departe de a apărea umil și neînsemnat față de forțele naturii, ca în alte mitologii ale Orientului antic, omul este înălțat la acelaș rang cu ele. Mai mult : dezordinea morală și politică pot pricinui direct tulburări, dereglări în natură, dar *fără ca acestea să fie înțelese ca pedepse* date de o divinitate.

Încă din cele mai vechi timpuri, cuvîntul *tao*, care are o mare bogăție de sensuri, printre care cel dominant este de „cale”, l-a cuprins și pe acela de „scop, datorie”. Ceea ce *Y king* numește „întoarcerea la cale” este întoarcerea la natură, „dar pe planul cel mai înalt al datoriei, ceea ce înseamnă că virtutea trebuie să-i devină a doua natură”⁴². Dar omul este *liber* să aleagă și este răspunzător pentru ceea ce a ales. Un text admirabil, în acest sens, se află în *Șu king* : „Te poți sustrage nenorocirilor trimise de cer, dar este cu neputință să scapi de nefericirile pe care ți le pricinuiеști tu însuți”⁴³. (O excepțională anticipare a teoriei psihologiei moderne a lui Alfred Adler.) La care să adăugăm o maximă revelatoare pentru valoarea acordată conduitei, în comparație cu pietatea : „Numai virtutea influențează cerul (...) Orgoliosul este umilit, iar cel umil este ridicat. Ține seama de aceasta — atunci vei merge pe calea cerului”⁴⁴.

Zenker arată că una din trăsăturile constante ale gîndirii chineze de-a lungul mileniilor a fost aceea de a valoriza „supremația

³⁹ *Ibidem*, p. 44—45.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ cf. C. I. Gulian, *Mit și cultură*, București, 1968 ; *idem*, *Mythos und Kultur*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

⁴² E. V. Zenker, *op.cit.*, p. 50.

⁴³ *Șu king* (III, *T'ai k'ia* II, 3).

⁴⁴ *Șu king* I, *Ta yu mo* 21.

celui slab asupra celui puternic, a celui mic asupra celui mare ...”⁴⁵. Sinologul german nu face nici o comparație cu tema superiorității spirituale a celui mic și slab în folclorul universal⁴⁶. Dar prezența acestei teme în *Y king* leagă și mai temeinic *Cartea schimbărilor* de substratul ei popular, luminează încă odată cum au inspirat izvoarele populare meditația filosofică. Zenker arată că „*Y king* este străbătut de acest gând: ‘Vîntul care suflă în cer este imaginea forței celui mic’ (IX). ‘Din modestie se naște succesul. Un înțelept modest este capabil să străbată marea cea mare’ (XV)”⁴⁷.

Tot în *Y king*, *teiung* este definită drept „virtutea <cugetul> drept și sincer, negarea egoismului...” (LXI). În *Su king*, într-unul din cele mai vechi texte, sînt enumerate calitățile omului desăvîrșit: „gravitatea și degajarea, bunăvoința și fermitatea, simplitatea și decența, darul de a cîrmui și prudența, docilitatea și forța, rectitudinea și blîndețea, indulgența și discernămîntul, inflexibilitatea și sinceritatea, curajul și dreptatea”. Prin toate aceste calități se realizează *teiung* (*constanța*), perseverența, dezinteresul, care permit *teiung* (să mergi pe calea de mijloc sau, în limbajul etic european: *măsura*)⁴⁸. Toate aceste virtuți alcătuiesc Virtutea sau sînt fețele Virtuții, *tao*. Importanța măsurii, calea de mijloc („*le milieu juste*”, Etiemble) reiese încă din *Y king*: „menținerea fermă pe calea de mijloc, să acorzi satisfacție tuturor, bunăvoință, fidelitate, corectitudine — prin acestea se va îmbunătăți țara...” (LXI). Comentînd aceste teme ca anticipări ale doctrinelor etico-politice de mai tîrziu, Zenker subliniază: „Astfel, cele mai vechi izvoare care tratează despre viața spirituală fac din politică arta de educare morală a oamenilor, pentru ca ei să-și îndeplinească în mod liber datoria socială...”⁴⁹.

Wen-wang, despre care Confucius declară că l-a studiat cu atenție, a fost regele fondator al dinastiei Djou, căruia tradiția îi atribuie o participare activă la redactarea cărții *Y king*. Kuan-tse sau Kuan-teiung, celebru om de stat din secolul al VII-lea î.e.n., este iarăși o personalitate aproape certă, față de care își exprimă admirația Confucius, pentru că a inițiat salvarea patriei. La Kuan-teiung apare ideea că grija pentru situația economică a poporului și o bună

⁴⁵ E. V. Zenker, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁶ Am subliniat semnificația acestei teme în folclorul românesc și folclorul african; vezi, de pildă, C. I. Gulian, *Omul în folclorul african*, București, E.L.U., 1967.

⁴⁷ E. V. Zenker, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁸ Pentru Confucius, arată Masson-Oursel, „omul adevărat (*jen*) se manifestă ‘echitabil’ (*yi*), iar dreptatea constă în respectarea valorilor umane și numai respectul acestor valori îl face pe om uman” (*La philosophie en Orient*, Paris, Alcan, 1930, p. 135).

⁴⁹ E. V. Zenker, *op. cit.*, p. 59.

administrație sînt adevăratele temelii ale autorității cîrmuitorului și, totodată, ale moralei populare, idei pe care le vor relua Confucius și discipolul său Mencius. O idee frapantă legată de numele lui Kuan-tsiung este aceea că oamenii simpli posedă *tao* prin naștere : „*Tao* nu are un loc anume. O inimă virtuoasă se bucură de pace și dragoste. Acolo unde inima este liniștită și viața ordonată poate poposi *tao*. *Tao* nu se îndepărtează, iar poporul îl dobîndește prin naștere” (cap. 49)⁵⁰. Ideea care apare frecvent în *Lun-ju* sub forma afirmării prezenței virtuții la omul simplu.

3. DEMOCRATISMUL ETIC ȘI SOCIAL

Unele texte din *Convorbiri* permit, desigur, dezbatere și interpretări în ceea ce privește sensul lor social-politic. Texte care nu sînt însă formulate destul de clar și precis pentru a aprecia în ce măsură Confucius încerca sau nu să-i aducă la bună înțelegere pe oamenii simpli, pe nobili și pe prinți. Dar cele mai multe din textele cu substrat social, pe care le vom cita mai jos, credem că au un sens destul de limpede pentru a înlătura afirmațiile nejustificate despre caracterul „antipopular” al doctrinei lui Confucius. După cum au relevat și alți autori, democratismul *etic* primează : ceea ce valorizează, în primul rînd, Confucius la omul simplu este capacitatea de a urma *calea*, de a realiza măsura și omenia, iar nu capacitatea politică. (De-abia discipolul său Mencius va afirma net ideea democratismului politic.) Confucius nu depășește deci concepția vremurilor sale, concepție după care cîrmuitorului, înconjurat de sfetnici cinstiți și capabili, și care se lasă ajutați de ei, îi revine sarcina conducerii politice.

În primul rînd, trebuie valorizată prioritatea bunei stări a poporului drept *criteriu* al judecării unui stat : „Dacă un stat este cîrmuit după principiile rațiunii, sărăcia și mizeria <sînt> o rușine...” (VIII, 13). Dacă înțeleptul chinez și discipolii lui s-ar fi mărginit la manifestarea încrederii în virtuțile morale native, această simpatie ar fi rămas prea puțin eficientă. Important este faptul că, în numeroase rînduri, este exprimată limpede *prioritatea intereselor poporului în stat*. Cînd Tsö-kung îl întreabă „ce este administrarea treburilor publice?”, Confucius, pe baza experienței istorice, evidențiază două condiții : „Să ai cu ce să satisfaci nevoile populațiilor și trupe în măsură suficientă—atunci poporul îți va fi credincios” (XII, 7).

⁵⁰ *Apud ibidem*, p. 78 (Zenker arată că părerile denigratoare ale lui Lie-tsö nu pot fi acceptate).

Confucius vorbește foarte puțin despre îndatoririle poporului față de cîrmuitor, în schimb insistă asupra îndatoririlor cîrmuitorilor față de supuși : „Cel care cîrmuiește un regat de o mie de care <de război> trebuie să obțină încrederea poporului (...) el trebuie să-și pună cu adevărat la inimă interesele poporului...” (I, 5).

Atunci cînd justifică de ce aduce laude unui cîrmuitor (fie el mitic sau contemporan), Confucius își înrădăcinează valorizarea în aceeași condiție dominantă : *nevoile și interesele populare*. Vorbind despre dregătorul Tsö-teian din statul Tciung, Confucius arată că „în grija pe care o avea pentru subzistența poporului, el era plin de bunăvoință și sollicitudine...” (V, 15).

Cîrmuitorii mitici și istorici sînt apreciați în lumina aceluiași criteriu riguros. Despre împăratul legendar Yao, pe lîngă lauda faptelor lui civilizatorii, Confucius pune, în primul rînd, *aprecierea populară a conduitei cîrmuitorului* în conducerea statului : „Ce înaltă era conduita lui Yao în administrarea imperiului ! (...) Virtutile lui erau atît de vaste și profunde, încît poporul nu mai știa ce nume să le dea !” (VIII, 18).

Confucius ia o poziție categorică față de cîrmuitorii care aduc prejudicii poporului fie prin tributuri și corvezi exagerate, fie prin exemple proaste. Așa de pildă, despre demnitarul Ki-și, vinovat de a fi mărit mereu birurile : „El nu-i dintre cei care îmi ascultă preceptele. Copiii trebuie să facă cunoscute nelegiuirile lui în sunete de tobă...” (XI, 16).

Așa cum știe să facă deosebirea între model și omul real, dar fără să scadă întru nimic din exigențele pe care le cer datoria, norma, modelul, Confucius enumeră calitățile ideale ale cîrmuitorului, știind prea bine că sînt ideale, maxime. Tsö-kung întreabă : „Dacă ar exista un om <în stare> să manifeste o bunăvoință extremă față de popor și nu s-ar preocupa decît de fericirea mulțimii, ce-ar trebui să credem <despre el> ? L-am putea numi un om înzestrat cu virtutea omeniei ?”, la care Confucius răspunde : „De ce să ne folosim de cuvîntul *omenie* ? N-ar fi mai curînd un *sfînt* ? Chiar Yao și Șun ne-ar apărea mult inferiori” (VI, 28).

Este pe deplin grăitor faptul că în *Ta-hio*, în capitolul X, care cuprinde comentariile asupra „bunei cîrmuiri”, se pornește de la *Cartea poemelor* pentru a se pune la loc de frunte interesele și aspirațiile populare. *Cartea poemelor* spune : „Singurul prinț care trezește bucurie/Este cel care este tatăl și mama poporului”. „Să iubească ceea ce iubește poporul, să urască ceea ce urăște poporul : iată ce se cheamă să fii *tatăl și mama poporului*”. Iar în paragraful 5, tot pe marginea unor versuri din *Cartea poemelor*, se comentează astfel : „Dobîndește afecțiunea poporului și vei dobîndi imperiul ;

dacă pierzi afecțiunea poporului, vei pierde imperiul" (X,3; X,5). La ultimul citat, Pauthier dă în notă comentariul *Ho-kiang*, care lămurește astfel textul: „Soarta prințului depinde de cer, iar voința este în popor”. În completarea acestui citat, care dă o interpretare „radicală” voinței cerului, merită să adăugăm un citat din paragraful 22, în care sînt exprimate limpede amenințări la adresa acelor cîrmuitori „care nu se gîndesc decît să adune bogății pentru folosul lor personal”: „Administrarea acestora (...) va atrage asupra cîrmuirii pedeapsa divină și răzbunarea poporului (— *subl. ns.*)”. Glosa la acest ultim capitol din *Ta-hia* este de asemenea instructivă: „Sensul acestui capitol este că trebuie depuse toate eforturile pentru a fi de acord cu poporul, în ceea ce el iubește și urăște”⁵¹.

Reliefînd rădăcinile populare, comunitare, ale axiologiei confucene, trebuie, totodată, să nu uităm că filosoful chinez a fost cel dintîi care a dat expresie acestei străvechi table de valori. Există *practica valorilor comunitare*, valabile de la începuturile încheșării comunităților umane, dar lipsea încă *reflecția* asupra lor, *formularea* lor și, totodată, afirmarea *superiorității* acestor valori în cadrul societății chineze intrată pe făgașul crizei. Cu deplină modestie, Confucius se mărturisește discipol al tradiției, ajungînd chiar să afirme: „eu nu inventez nimic, eu transmit doar”. Istoria a trecut peste această dovadă de profundă modestie, considerîndu-l drept cel dintîi exponent conștient al umanismului, al unei axiologii a acțiunii și efortului, în opoziție cu alte soluții propuse de către alți înțelepți sau „sfînți”, soluții subiectiviste, ineficiente, tipice pentru epocile de criză istorică.

4. MIEZUL DOCTRINEI ETICO-POLITICE

Viața lui Confucius a fost aceea a unui om care, în ciuda unor mari și permanente dezamăgiri, nu se lasă înfrînt; a unui gînditor care vrea să intervină în haosul social-politic, să înlăture abuzurile și fărâdelegile, să instaureze dreptatea și cinstea (firește, nu singur, ci cu ajutorul celor ce dețineau puterea politică). În acele vremuri, unii prinți încercau adesea să se ajute cu un sfetnic-înțelept. Ceea ce căutau sau sperau să învețe de la sfetnic acești cîrmuitori era foarte diferit: unii voiau, într-adevăr, să îmbunătățească viața supușilor, alții — cum să cucerească, prin jaf, noi teri orii.

La cincizeci și șase de ani, Confucius ajunge sfetnic al prințului din Lu și pedepsește cu moartea pe un anume Mao, care pricinuia tulburări. Dar cînd propriul său suveran se abate de la în-

⁵¹ M. G. Pauthier, *op.cit.*, p. 26.

datoriri, Confucius îl părăsește. Încearcă apoi să stea pe lângă ducele Ling din Wei, dar, pentru că este bîrfit, pleacă. Se întoarce după cîtva timp în Wei, dar părăsește iarăși acest ducă, pentru că ducele Ling încalcă bunele moravuri. Peregrinează cîtiva ani pe alte meleaguri și iarăși îl întoarce destinul în ducatul Wei, unde, în vremuri de război, Confucius îl sfătuiește de bine pe suveran, dar nu este ascultat.

Cînd este pe cale de a fi luat de către prințul Fei'u ca sfetnic, ofițerii sînt îngrijorați, pentru că „K'ung tsö nu încetează să-i dojenească pe nobili”. La un moment dat, acești ofițeri nobili îl înconjoară pe K'ung tsö și pe discipolii săi. În această situație amenințătoare, un discipol îi spune maestrului: „Înțelepciunea voastră este extremă, de aceea rămînem în imperiu (...) Ar trebui să faceți concesii”. La care îndemn Confucius răspunde: „Omul superior practică înțelepciunea, păstrează regulile esențiale, observă principiile de seamă: cît în ceea ce privește dacă poate fi suportat. . .”.

Dialogul acesta — poate legendar, poate autentic — este revelator: Confucius nu poate face concesii, deși știe că este îndoielnic ca principiile lui să fie acceptate de către prinții lacomi, depravați, rapaci și sanguinari. Și totuși, pînă la sfîrșitul vieții, Confucius consideră că este de datoria lui să încerce să-și pună în practică crezul moral-politic. Știe că este facilă soluția retragerii și o afirmă răsplat: „Nu putem trăi ca păsările și animalele sălbatice. Dacă nu am relații cu oamenii, *asa cum sînt*, atunci cu cine să am relații?” (*subl. ns.*). Această întrebare este formularea lapidară a unei concepții moral-politice lucide, radical deosebite de retragerea daoistă, de evaziunea budistă și de escatologia lui Zarathustra; aici, pe *acest* pămînt, în aceste condiții concrete de loc și timp, în *această* țară, cu *acești* oameni *asa cum sînt* trebuie realizată prefacerea etică și politică. Ajungînd la acest punct central al concepției confuceene, care sintetizează luciditatea, profunzimea și spiritualitatea, trebuie să punem iritanta problemă a „denumirilor corecte”. Cum este posibil ca un gînditor atît de adînc și perspicace să afirme că *soluția tuturor problemelor*—în primul rînd, a celor politice — este „să redăm corect semnele scrisului”? Ne aflăm în fața unui paradox, a unei bizarerii, care nu sînt rare în cultura orientală?

În *Convorbiri* (XIII, 3), maestrul este întreat: „Dacă ducele de Wei te-ar chema să guvernezi împreună cu el, care ar fi prima d-ale grijă?”. Răspuns: „Înainte de toate, ar trebui *tceng-ming*”. Ca interpretare a acestei formule găsim o gamă de răspun-

suri, începînd de la aceea inacceptabil de plată după care ar fi vorba doar de grija de semnele scrisului pînă la interpretarea revelatoare, care îi întrunește pe Marcel Granet, pe istoricul chinez al filosofiei Fong-Yeu-Lan și pe Etiemble : *teeng-ming* înseamnă că orice denumire implică, în societate, *sarcini și responsabilități*. Cînd Confucius cerea ca tatăl să se poarte ca un tată, fiul ca un fiu, suveranul ca suveran etc., el cerea deci asumarea, de către fiecare, a responsabilității sau a statusului său social. Numai acest sens, etico-social, iar nu caligrafic-gramatical, poate fi dat unei formule care întregește o doctrină etico-politică a efortului și omeniei, a perfecționării și comunității.

Etica lui Confucius este o etică lucidă, pendulînd între patosul firesc al oricărei etici („omul superior să-i considere pe toți oamenii ca pe niște frați”, XII, 5) și reținerea născută din cunoașterea slăbiciunilor și a limitelor condiției umane. Rar și admirabil în această doctrină este echilibrul sau osmoza între etică și politică, între exigențele interiorizării și efortul ameliorării societății. (Dar, nu în sensul unei perfecții iluzorii, ci în sensul lucid al unui minimum de greșeli).

După cum s-a văzut, în principiu, *oricare om* — oricît de simplu — poate deveni om superior, om de calitate. Și acest postulat, după cum s-a văzut, trebuie apreciat în contrast cu morala feudală, care ierarhiza valorile umane după naștere. Dar nu orice om, fie el de origine umilă sau nobilă, poate deveni o personalitate morală, dacă materialul uman este decăzut, degradat : „Lemnul putred nu poate fi sculptat ; un zid de noroi nu poate fi făcut alb ; la ce bun să-l mai dojenim pe Yu ?”. Dar întreaga greutate cade nu pe neîncrederea în om, ci pe rostul primar al *educației* și *efortului*, pornind de la premisa cunoașterii realiste a condiției umane.

Realismul psihologic nu împiedică nădejdea ; optimismul etic este valabil în cadrul stimulator al opiniei publice : „Dacă ridici la loc de cinste pe oamenii dreپți și cinstiți și îi respingi pe cei necinstiți, atunci, acționînd astfel, poți să-i faci și pe cei necinstiți < să ajungă > dreپți și cinstiți” (XII, 22). (O uimitoare previziune a posibilităților reeducării.)

Confucius știe cît de puternice, tiranice, pot fi impulsurile și slăbiciunile umane. Important este că împotriva lor se poate reacționa, că nu numai cusururile, dar pînă și calitățile psihice trebuie reglate sau controlate : „...dacă curajul bărbătesc nu este reglat prin educație, atunci el se preface în neascultare ; dacă simțul dreptății nu-i reglat prin educație, atunci el duce la o mare confuzie” (VIII, 2). O remarcabilă intuiție a raporturilor dialectice dintre calități psihice și valori etice :

nu orice calitate psihică este automat valoare, ea trebuie controlată, integrată, subordonată cunoaşterii ţelurilor finale ! Pentru că valorile nu sînt simple manifestări ale simţului valorii, ci realizări care ţin seama de valoarea sau scopul dominant, de loc şi de timp, de dialectica vieţii cotidiene, a raporturilor cu oamenii, în varietate situaţii.

Dar ceea ce am subliniat şi merită mereu repetat este faptul că etica lui Confucius culminează într-o sinteză sau *echilibru între etică şi politică*, o trăsătură profund originală şi de mare actualitate. Pentru că dacă reţuşăm unele momente rare în care răzbate eticismul, utopismul („...dacă vei cîrmui cu cinste şi dreptate, cine ar cuteza să fie altfel?”) avem în faţă o viziune realistă, un îndreptar moral al omului politic. O intuiţie decisivă asupra necesităţii ca acţiunea politică să se conformeze valorilor etice, omeniei (*jen*) sau umanismului. Şi secolul nostru a arătat cu prisosinţă cât de puternică este reacţia opiniei publice în faţa unor acte politice lipsite de justificare etică, manifestări ale arbitrarului puterii.

Şi în cultura egipteană antică există îndreptare de conduită pentru buna guvernare. Dar este vorba — fără să neglijăm capacitatea şi valoarea formulării pentru prima oară în istoria culturii a unor astfel de probleme şi reflecţii — doar de sfaturi menite să confere, în primul rînd, abilitatea de a cîrmui. La Confucius, postulatul etic al colectivismului se bolteşte atît asupra relaţiilor dintre individ şi ceilalţi, cît şi asupra raporturilor dintre cîrmuitori şi cetăţeni. „O bună conducere politică” — problemă obsedantă, caracteristică pentru istoria gîndirii chineze — este rezolvată de către Confucius în spiritul intereselor şi năzuinţelor populare. El porneşte de la definiţia conducerii politice sau a statului : „să satisfaci nevoile populaţiei, să ai trupe suficiente, iar poporul să-ţi fie credincios” (XII, 7). Iar cînd nu se pot avea deodată aceste trei chei ale conducerii, cea mai de seamă se vădeşte a fi *încrederea poporului în conducătorii săi*, căci „un popor care n-ar avea încredere şi n-ar fi credincios celor ce-l conduc n-ar putea dăinui”.

Această încredere şi fidelitate se bazează pe satisfacerea intereselor poporului, dar şi pe *valoarea exemplului* : „...dacă superiorii cinstesc sinceritatea şi fidelitatea, atunci mulţimea nu va cuteza să nu practice aceste virtuţi” (XIII, 3). Nu este deci vorba de reprimarea nemulţumirilor şi tulburărilor, ci de prevenirea lor printr-o conduită exemplară a guvernanţilor, căci „dacă acela (care comandă celorlalţi sau îi cîrmuieşte) nu-i călăuzit de cinste şi echitate, chiar dacă porunceşte ceea ce-i drept, el nu va fi ascultat” (XII, 6).

O altă (dublă) maximă etico-politică este : „Să nu te grăbești în treburile obștești și să nu te ții de avantaje personale” (XIII, 17). În formularea îndreptarului etico-politic al omului de stat, Confucius dovedește realism, simț al gradăției, convingerea că omul politic poate avea diferite însușiri în variată măsură. El distinge trei categorii de oameni politici : În frunte se află cel care, în întreaga lui conduită, „are sentimentul rușinii” ; în al doilea rând, cel care-i lăudat pentru pietatea filială ; iar în al treilea rând, „cel care-i totdeauna sincer, ferm și perseverent în acțiunile sale, chiar dacă ar fi dur ca piatra sau un om vulgar” (XIII, 20).

Pe orice treaptă a ierarhiei sociale s-ar afla, omul politic (funcționarul înalt sau literatul) trebuie să se conducă după principiul utilității lui pentru stat : „...fiți cu grijă la treburile publice, faceți puțin caz de lefuri” (XV, 37) și „Împliniți-vă datoria atît cît vă țin puterile ; cînd nu o mai puteți împlini, părăsiți funcția !” (XVI, 1).

Nu-i destul ca omul politic să fie popular, să fie iubit de oricine. Chiar într-un sat, important este ca omul de seamă să fie iubit de oamenii cinstiți și urît de cei necinstiți. Omul politic trebuie să fie sobru, lipsit de orgoliu, ferm, dar înzestrat cu răbdare, simplu și firesc, afabil. Toate aceste calități umane sînt însă apreciate nu ca virtuți care trezesc o juisare narcisică, ci în măsura în care sînt eficiente *pentru ceilalți* ; nu pentru cercul îngust al familiei, ci pentru cel larg al comunității. La întrebarea : „Cum este omul superior ?”, maestrul răspunde : „El se străduiește neconținut să-și îmbunătățească persoana, pentru ca să-și atragă respectul”. „— Asta-i tot ce face ?”. „— Își îmbunătățește persoana pentru ca să le dăruiască celorlalți liniștea”. „— Asta-i tot ce face ?”. „— Își îmbunătățește persoana, pentru ca să facă fericită mulțimea” (XIV, 45).

Etiemble observă și subliniază, pe drept, ca un merit, varietatea definițiilor pe care le-a dat Confucius omeniei (*jen*). De fiecare dată cînd i se cerea o definiție. „Confucius a răspuns, dar în chip diferit, ca pentru a sublinia că este inepuizabilă și, poate, inefabilă...”⁵². Sinceritate, echitate, grija de a nu face altuia ce nu vrem să ni se facă nouă, în sfîrșit : „să iubești oamenii”. Ultimul îndemn sau ultima valoare pe care am notat-o în această complexă Valoare care este *jen* ridică probleme serioase. (Etiemble nu ține seama de ea.) Oare ce caută această valoare „creștină” în morala lui Confucius ? Sau, mai bine, zis, cum trebuie înțeleasă ?

⁵² Etiemble, *op.cit.*, p. 109.

Într-un pasaj din XX, 8, Confucius afirmă că „cel care depune toate eforturile pentru a-și împlini îndatoririle este foarte aproape de acea devotație pentru fericirea oamenilor, care se cheamă omenie...”. Alteori socotește că pietatea filială și deferența fraternală alcătuiesc „principiul fundamental al omeniei sau bunăvoința universală față de oameni” (I, 2). Dar această bunăvoință, acest interes viu sau iubire față de oameni nu pot fi confundate cu virtutea creștină a „iubirii aproapelui”, iubire *necondiționată*. Pentru Confucius, iubirea este, cum am spune astăzi, principală, ea nu este nici efuziune afectivă, nici toleranță oarbă. Aceasta reiese, poate, în modul cel mai evident la o întrebare care i se pune înțeleptului, întrebare care seamănă uimitor cu o temă din *Noul Testament* „Cineva întreabă : Ce trebuie să gândim despre cel care răsplătește insultele prin binefaceri? Înțeleptul spuse : <Dacă ne purtăm astfel> cu ce vom răsplăti atunci binefacerile? Trebuie plătite în chip drept ura și injuriile, iar binefacerile prin binefaceri” (XIV, 36). Punctul de vedere al lui Confucius este deci riguros valoric, excluzând orice alt criteriu.

Dar concepția lui Confucius despre simpatie și „iubirea universală” se manifestă și mai pregnant — și modern, totodată, excluzând orice interpretare creștină sau sentimentală — și prin alte două maxime grăitoare. În cea dintâi pe care o cităm, Confucius stabilește cei doi poli ai valorizării semenilor : nu iubirea singură, ci *iubire și ură*. „Numai omul plin de omenie îi poate iubi cu adevărat pe oameni și poate să-i și urască cum se cuvine” (IV, 3).

Tocmai pentru că în multe pasaje din *Lun-yü* se vorbește despre bunăvoință față de oameni, despre iubire frățească etc., ar trebui subliniat ceea ce deosebește omenia confuceană, în care intră iubirea, de iubirea creștină. Firește că misionarii creștini nu au putut sau n-au dorit să vadă deosebiri, care sînt decisive.

Bunăvoința și iubirea nu sînt, pentru Confucius, valori supreme. În *Marele studiu* (*Ta hio*), afecțiunea familială sau prietenească este semnificativ subordonată exigenței valorice. În VIII, 1 se enunță ca un fapt subiectivitatea aprecierilor oamenilor față de cei pe care îi iubesc : „Oamenii sînt părtinitori față de rudele lor și față de cei pe care îi iubesc; ei sînt, de asemenea, părtinitori sau nedrepti față de cei pe care îi disprețuiesc sau urăsc...”. Toate aceste *sentimente* de afecțiune oarbă sau ură nemotivată, de milă exagerată sau de aroganță sînt contrare *conștiinței valorice*. Paragraful se încheie cu constatarea *rărității* unei judecări valorice, care se află *deasupra* subiectivității : „De aceea,

să iubești <dar> să recunoști cusururile celor pe care îi iubești, să urăști <dar> să recunoști calitățile celor pe care îi urăști — este un lucru cu totul rar sub cer”.

Un om nu poate fi iubit, pentru simplul *fapt că este om* (sau rudă), ci numai dacă o merită. Ceea ce implică o judecare severă, dar obiectivă, a semenilor. Confucius este conștient că această obiectivitate este o calitate extrem de rară : „Încă n-am văzut un om care să-i iubească, așa cum se cuvine, pe oamenii plini de omenie și care să-i urască, așa cum se cuvine, pe cei vicioși și perversi” (IV, 6). Și Confucius adaugă că *judecarea valorică* riguroasă este criteriul omeniei. Oricât ar părea de paradoxal, textul sună astfel : „...acela practică omenia, care îi urăște pe oamenii lipsiți de omenie ; el nu îngăduie ca oamenii lipsiți de omenie să se apropie de el” (*ibidem*).

Conceptia lui Confucius despre om sau antropologia lui filosofică este departe de a fi naivă sau vetustă. Dimpotrivă, ea impresionează, în același timp, prin realismul și voluntarismul ei. Realism sau conștiință a limitelor : omul nu ajunge dintr-o dată, ba chiar niciodată, la „adevăr” și *jen* (măsură, omenie, calitate, valoare), dar greșelile noastre nu trebuie să ne dezarmeze sau să ne paralizeze, căci „să săvârșești o greșală și să nu te corectezi, numai aceasta se cheamă o greșală”. Cea mai frumoasă laudă pe care Confucius crede că o poate aduce unui discipol este : „el nu săvârșește niciodată aceeași greșală de două ori”.

Confucius pornește de la postulatul realist că omul este slab, răvășit de dorințe, patimi și ignoranță, dar că el posedă totuși nucleul omeniei, al nobleței spirituale ; acest nucleu poate și trebuie să fie dezvoltat pînă la stăpînire de sine, „măsură”, comunicare și eficiență socială. *Jen* nu se află dintr-odată, ci progresiv ; Confucius însuși relatează etapele propriei autoformări : „La cinsprezece ani începeam studiul, la treizeci eram bine lămurit, la patruzeci nu mai aveam nici o îndoială, la cincizeci legile cerului nu mai aveau nici o taină pentru mine, la șizeci mi se deschideau urechile, la șaptezeci îmi puteam împlini dorințele fără să depășesc măsura”.

Omul devine om depășindu-se, acceptînd *li* (reguli de conduită), învățînd să dorească și să voiască ceea ce este socialmente valabil și bun. Cînd Confucius îndeamnă să se studieze *Cartea poemelor*, justificarea sună : înveți din ea curajul, înveți să te verifici, să fii sociabil, să urăști și să servești.

Nimic mai facil decît dezabuzarea, retragerea, dezertarea, ca expresii ale exasperării în fața imperfecției oamenilor și a lumii. „Omul cu virtute superioară perseverează în practicarea măsurii, egal depărtată de extreme. Să fugi de lume, să nu fii nici văzut,

nici cunoscut de oameni și totuși să nu fii mîhnit, toate acestea nu sînt posibile decît sfîntului" (XI, 3). Deși sugerînd propria concepție despre situația-limită, Jaspers sesizează pătrunzător însemnătatea limitei sau, am spune, luciditatea lui Confucius: „el are conștiința limitelor, el le cunoaște pe acelea ale educației, ale comunicării cu conștiința celuilalt și pe acelea ale cunoașterii; el își cunoaște propriul său eșec..."⁵³.

5. MĂSURA ȘI JEN

Traducerea titlului *Tciong yong* (*Mijlocul invariabil*), una din cele patru cărți clasice, este prezentată de către Etiemble ca o problemă. El consideră că echivalența dată de Couvreur („*le juste milieu*") nu este satisfăcătoare, întrucît sugerează compromisul, și propune „*le milieu juste*", care în românește s-ar reda poate cel mai bine prin *măsură*. Etiemble arată că, în XIV, 5, citim: „Filosoful a spus: Arcașul poate fi comparat, dintr-un anume punct de vedere, cu înțeleptul: dacă se depărtează de țintă, el reflectează asupra sa, pentru a găsi cauza".

Și mai clar este înțelesul de *măsură*, în XIV, 1, în care se spune că „legea morală" este „în mod egal depărtată de extreme...". Înțelepciunea nu constă în „stîrpirea patimilor" — țelul budist, stoic și creștin —, ci în *controlul și armonizarea lor*. În I, II, *măsura* sau valoarea măsurii este reliefată în opoziție cu doctrinele care predică renunțarea la lume, incapacitatea de a lua omul și lumea ca atare.

În axiologia confuceană, noțiunea de *măsură* mijlocește între normă (valoare) și natură umană. Pe de o parte, Confucius menține omenia, practicarea măsurii, desăvîrșirea morală etc. la nivelul maximal, pentru că, aidoma lui Platon și Kant, știa că idealul trebuie să rămînă ideal, absolut, normativ, călăuzitor, pentru că tocmai prin înălțimea la care se află este stimulator. Pe de altă parte, acest ideal absolut, această conduită desăvîrșită „... nu sînt date nimănui, nici chiar celor care au atins cel mai înalt de sfîntenie..." (*Ta hio*, XII, 1).

În *Tciong yong* (T, 2) este dată definiția regulei de conduită morală. Dar este o definiție valabilă pentru valoare și normă în *general*; „căci se spune că regula (norma), care trebuie să călăuzească acțiunile, este într-atît de obligatorie, încît nu ne putem în-

⁵³ K. Jaspers, *op.cit.*, p. 215.

depărta de ea cîtuși de puțin, în nici o clipă. Căci dacă ne-am putea îndepărta de ea, n-ar mai fi o regulă de conduită imuabilă". Profunzimea și simplitatea definiției evidențiază latura absolută a normei sau valorii, cu aceeași rigoare cu care va defini și Kant idealul.

În *Lun yü* (XII, 1), discipolul Yan-Yuan întreabă ce este omenia (*jen*), la care Confucius răspunde, dînd, de data aceasta, o definiție din care se desprind următoarele două valori : „să deținem o stăpînire absolută asupra noastră înșine, să ne reîntoarcem la rituri sau legile originare ale rațiunii cerești manifestate în cutumele înțelepte — *subl. ns.*) — aceasta înseamnă să practici virtutea omeniei. Dacă un om își domină înclinările și dorințele lui dezordonate și se întoarce la *practicarea legilor primitive* — (*subl. ns.*), întreg imperiul va fi de acord să spună că deține virtutea omeniei".

Pasajul este deosebit de important pentru că, asemenea altor expresii ale dezideratului echilibrului între individ și comunitate, exclude interpretarea valorii personalității înțeleasă narcisic și leagă inextricabil valoarea omului de cutumele originare, comunitare. Pasajul nu permite nici o interpretare sentimentală („iubirea" semenilor), nici o interpretare de tip stoic-kantian (combaterea afectelor, a înclinărilor etc. *ca scop în sine*). Căci, simultan cu dobîndirea echilibrului interior, este cerută „întoarcerea la practicarea legilor primitive", la raporturile comunitare. Aceste raporturi originare se caracterizau printr-un *echilibru*, printr-o *intercondiționare* : etosul comunitar exclude egotismul, narcisismul și garantează stăpînirea de sine, pentru că orice exagerare de sine semnifică încălcarea drepturilor celorlalți, a *atenției* și *respectului* pentru ceilalți.

Mai departe, în textul citat, Confucius definitivează, sub formă răscolitoare a unei întrebări, viziunea lui despre contopirea desăvîrșirii interioare cu etosul comunitar : „Oare virtutea omeniei depinde de noi înșine sau de ceilalți oameni?". Dacă *jen* s-ar reduce la dobîndirea unei stări interioare, pur individuale, personale, la desăvîrșirea egotistă, ce nevoie ar avea omul superior sau înțeleptul de ceilalți? Felul în care Confucius pune problema omeniei luminează adîncul sau rădăcina valorilor etice : ea este și nu poate fi altceva decît *un raport între noi și ceilalți*. Ne putem imagina realizarea valorii estetice, teoretice sau religioase fără un raport cu ceilalți : crearea operei de artă, căutarea adevărului sau contopirea mistică cu divinitatea *pot apărea măcar* ca fapte solitare. Dar nu

ne putem imagina sinceritatea, fidelitatea, respectul, bunăvoința etc. decât ca acte ce se îndreaptă spre ceilalți sau sînt modalități și manifestări ale unui tip de raporturi egalitare, comunitare (în sens moral) între eul nostru și eurile celorlalți.

Nu găsim în *Lun-yü* precizări de ordin istoric, precizări care să ne lumineze în mod exact ce se înțelege prin „practicarea legilor primitive”. Sensul „cutumelor înțelepte”, al „legilor primitive” poate fi însă dedus dintr-o confruntare cu atitudinea general-critică a lui Confucius față de legile și moravurile epocii în care trăiau filosoful și discipolii săi.

Admirația pentru suveranii mitici (Yao, Șun) este admirația pentru oameni care au încarnat modele de acțiune socială. După cum știm, în primul rînd, identificîndu-se cu tradiția populară, Confucius îi admiră pe Yao sau Șun nu pentru desăvîrșirea lor morală sau fapte de arme glorioase, ci pentru *fapte civilizatorii în folosul obștesc*. Despre Yu se spune, în *Convorbiri*, că trăia într-o locuință umilă, dar că el și-a îndreptat toate strădaniile „pentru ca să se înalțe diguri și să se sape canale pentru scurgerea apelor” (VIII, 21). În locul unui elogiu liric asupra calităților morale, o informare „prozaică” despre acțiuni practice decisive, care au asigurat existența celorlalți.

Primatul intercon condiționării reapare însă și la nivel axiologic, căci într-un alt capitol se afirmă: „Omul superior desăvîrșește și dezvoltă calitățile bune ale celorlalți oameni” (XII, 16), ceea ce exclude vreun ideal egoist al desăvîrșirii și dezvăluie un fapt de importanță epocală în istoria spirituală a omenirii: *afirmarea teoretică și în scris a solidarității valorice*, chiar dacă aceasta dăinuia de mult în viața comunităților. Solidaritatea valorică era numai *un fapt*, manifest mai ales în aria educației și a dreptului. Erau *practici* de netăgăduită valoare, dar netrecute prin focul reflecției și exprimate ca un imperativ.

Astfel de îndemnuri la *răspunderea pentru ceilalți* compensează din plin elementele parțial desuete ale eticii confuceene, în care se insistă excesiv asupra obligațiilor familiale (respectul pentru părinți, frați etc.). Morala familială este depășită de către Confucius, în primul rînd, prin referința de bază la popor, o comunitate care depășește cercul strîmt al familiei. (Să ne amintim de faptul că și Hegel va înălța valorile comunitare deasupra celor familiale.)

Spre deosebire de tipul înțeleptului izolat, care apare ca model în doctrinele parțial sau total subiectiviste și negativiste în epoca elenistă în Grecia, la Confucius, omul superior este mereu

gîndit ca *participant* la problemele dificile ale epocii. Această concepție își trage valoarea din faptul că Confucius nu ajunge imediat la soluția participării, la imperativul trăirii epocii. Confucius cunoaște nemulțumirea, dezgustul, îndepărtarea de veac; în *Lun-yü* aflăm expresia concentrată a unui moment de pesimism și dezabuzare: „Înțelepții fug de veacul nostru” (XIV, 39). Iar în XV, 6, se dă un fel de explicație a îndemnului la retragere: „...dacă statul nu era cîrmuit după principiile drepte rațiuni, el <Khiu-pe-yu> demisiona din funcții și se retrăgea în singurătate”. Faptul că tema participării sau renunțării la viața publică apare în mai multe rînduri și avînd soluții opuse ne arată cît de arzătoare era tema aceasta și ce frămîntări pricinuia.

Într-un dialog între discipolii Dzî-lu și Tciang-tsiu, acesta din urmă îl întreabă: — „Ești unul din discipolii lui Kung-kieu din Lu?” — „Da.” — „Oh, întregul imperiu se precipită ca un torent spre nimicire, și nu se află nimeni ca să-l schimbe, să-l reformeze!” (XVIII, 6). Această părere pesimistă, mai bine zis acest verdict asupra situației politice a Chinei de atunci desemnează fundalul pe care se detașează doctrina etico-politică a lui Confucius și, în special, problema *participării* la viața socială. Depășind îndoielile și frămîntările, Confucius va alege, în cele din urmă, participarea, intervenția în viața publică. Confucius știe că ar fi posibilă și o atitudine pasivă, contemplativă, *dacă criza politică ar permite-o*: „Cînd imperiul are legi bune și este bine cîrmuit, n-are ce să mă preocupe îndreptarea lui” (XVIII, 6). Dar situația era cu totul alta, ceea ce făcea ca retragerea și izolarea să devină *condamnabile*. Întîlnind un pustnic, Confucius îl caracterizează astfel pentru discipolul său Dzî-lu: „Este un singuratec care trăiește retras”. Pentru ca, mai departe, discipolul să rostească crezul confucean: „Să nu accepți o funcție publică — este contrariu dreptății (...) cine vrea să se păstreze pur, contribuie la tulburare și confuzie în ce privește marile îndatoriri sociale. Omul superior care acceptă o funcție publică își îndeplinește datoria. Dacă principiile drepte rațiuni nu sînt puse în practică, el o știe [și se străduiește să realizeze aceasta]” (XVIII, 7).

6. *LI* SAU VALOAREA CULTURII. CONFUCIUS ȘI LAO-DZÎ

Vorbind despre *li* (moravuri, reguli de conduită, politețe), Jaspers arată tîlcul lor adînc moral și social: „*Li* realizează educația permanentă a tuturor. Ele sînt formele care, în toate domeniile

vieții, creează o stare de spirit favorabilă, o participare serioasă, încrederea, respectul. Ele îl călăuzesc pe individ prin ceva general obținut prin educație și care îi devine o a doua natură, așa încât acest aport, departe de a i se impune prin constrângere, pare să facă parte din însăși ființa lui. Acestea conferă individului fermitate, severitate și libertate”^{53bis}.

Așadar, nu formalism, nu „etichetă”, nu politețe convențională, specifică vieții de curte, cere Confucius. „Un popor nu poate fi condus decît prin moravuri”. Dar cutuma este cristalizarea unor forme nu goale, ci *normative*, ele sînt prima școală a obiectivării, așa cum o spune atît de convingător Jaspers. Integrarea în ritualul comportării sociale, de la chipul de a saluta, de a te apropia de un om vîrstnic pînă la regulile vieții familiale, ale muncii sau sărbătorilor au sensul esențial al *modelării* individului după normele colectivității. „Omul se numește *om* atunci cînd, biruindu-se pe sine, acceptă barierele *li*, legate de cutumă”. Dar scopul vizat nu este simplă adaptare pentru a fi agreabil în societate, căci Confucius aruncă întrebarea cu adînci rezonanțe : „Unui om care nu și-ar iubi semenii, la ce i-ar putea sluji aceste *li*?”.

Cultul muzicii are același sens etic : muzica cea mai înaltă, ca și morala cea mai înaltă, sînt întotdeauna simple, ele au simplitatea obiectivării, dăruirii, integrării într-un întreg care ne depășește ca indivizi. O dăruire care nu are nevoie de asceză, pentru că țelul ei este viața. Înțelept este nu cel care disprețuiește oamenii și se înalță solitar pe falsul pedestal al suficienței de sine, ci „acel care trăiește printre cei ce sînt cu adevărat umani”. Iată și un îndreptar mai concret al raporturilor cu semenii : „Bătrînilor aș vrea să le dau liniștea ; prietenilor mei — să le dovedesc fidelitatea, iar tinerilor — să le ofer tandrețea mea”.

Spre deosebire de alte etici, în care înțeleptul se detașează de ceilalți pentru a se șlefui pînă la desăvîrșire, etica lui Confucius este conștient îndreptată împotriva izolării egoiste. Vorbind despre niște pustnici, Confucius spune : „Ei au aflat puritatea în propria lor transformare, iar în retragerea din lume ceea ce li s-a părut potrivit. Eu nu sînt din aceștia”. Într-adevăr, Confucius nu face parte dintre cei ce dezertează în fața greutăților, consolîndu-se că sînt „deasupra” împrejurărilor, deasupra istoriei, ci dintre aceia care știu că suprema verificare este acțiunea, lupta pentru schimbarea lumii : „Dacă lumea ar fi așa cum trebuie, n-ar fi nevoie de mine ca să o schimb”.

Această morală a acțiunii este totodată o *morală a efortului*, a convingerii că, deși totul este precar și relativ, *trebuie* biruite obsta-

^{53bis} K. Jaspers, *op. cit.*, p. 215.

coatele : „Omul moral pune în faţă obstacolele, iar nu răsplata”. Dar niciun moment nu este vorba de un efort de tip narcisic, de o îmbătare de sine. Jaspers citeşte în doctrina lui Confucius importanţa unei teme care îi este semnificativă : a comunicării şi comunităţii. După el, la Confucius, „omul îşi este pentru sine o sarcină de rezolvat (...). De aceea el nu-şi poate descoperi sensul său propriu trăind ca animalele. Animalele se adună şi se leagă împinse de forţe obscure sau fug unele de altele. Oamenii îşi făuresc comunitatea ...”⁵⁴.

Chiar în cel de-al doilea capitol din *Lun-yü* se află o serie de maxime care înlătură sensul superficial din noţiunea *li* (rituri) şi le conferă un conţinut în consens cu valorile fundamentale ale învăţăturii lui Confucius.

Să reţinem, în primul rând, sensul important pe care îl acordă Confucius „politeţii sociale” : este mijlocul de a regla raporturile sociale, nedespărţite de principiile etice. Confucius regăseşte conţinutul plin de miez al datinilor populare, care implică obiceiuri, sărbători, convenienţe etc., pentru că în cultura populară dintotdeauna nu există o discrepantă între moravuri-morală şi moravuri-obiceiuri golite de conţinut, practicate ca forme convenţionale. Confucius ridică riturile sau manierele la nivelul *principiilor etice* (ale raţiunii) : „Dacă poporul este cîrmuit prin legile unei bune administraţii şi este menţinut în ordine prin teama de torturi, el va fi circumspect în purtarea lui (...) Dar dacă este cîrmuit prin principiile virtuţii şi este menţinut în ordine numai prin legile politeţii sociale, el se va ruşina de acţiunile vinovate şi va înainta pe calea virtuţii” (II, 2).

Unii interpreţi fac mare caz de principiile „învechite” ale lui Confucius despre supunerea necondiţionată în faţa părinţilor, de exagerările (pentru noi) asupra respectului datorat acestora etc. Fireşte, morala familială dintr-o epocă atît de depărtată ne pare exagerată şi chiar contrazicînd unele idei confuceene atît de actuale asupra valorilor reflecţiei autonome, iniţiativei, opţiunii, judecării principiale a oamenilor etc. „Paternalismul” confucian vine uneori în contradicţie cu ideea modelului, care ilustrează valorile ca atare, indiferente sau opuse la tot ceea ce nu-i gîndit raţional sau nu ţine de model.

Să luăm, de pildă, pietatea sau respectul filial ; el are o valoare tradiţională încă din epoca Şang (secolele XIV—XII î.e.n.), după cum arată unele inscripţii gravate pe vase. Pentru o interpretare mai cumpănită, trebuie, ca pe lîngă pasagiile din *Lun-yü* (sau tradiţia confuceană), în care nu găsim decît expresia simplă a respectului tradiţional pentru părinţi în familia chineză, să ţinem seama şi de lu-

⁵⁴ *Ibidem*.

minări neașteptate ale unui sens grav, ca în citatul care urmează : „Meng-i-tso (nobil din micul regat Lu) a întrebat ce este ascultarea părinților. Înțeleptul răspunse că ea constă în a nu te opune principiilor rațiunii” (II, 5). În III, 3, se face un pas mai departe în înlăturarea sensului banal și formalist al riturilor ; ele sînt concepute ca indestructibil legate de *omenie* : „Să fii om și să nu practici virtuțile pe care le implică omenia, cum poate fi aceasta o conformare la rituri?”. Deși a subliniat adesea îndatorirea de a respecta minuțios riturile funerare, Confucius arată însă ce anume le dă preț : emoția sinceră. În III, 4, la întrebarea unui locuitor din Lu : „Care este principiul fundamental al riturilor?”, Confucius răspunde cu grijă : „Aceasta-i într-adevăr o mare problemă ! În privința riturilor, o economie strictă este preferabilă exceselor ; în chestiunea ceremoniilor funebre, o durere tăcută este preferabilă pompei deșarte și sterile”.

Discutînd cu un discipol asupra sensului unor versuri din *Carta poemelor* (*Sî-dzing*), Confucius este întrebat ce înseamnă „fondul tabloului”. „Înțeleptul spuse : Pregătiți mai întîi fondul tabloului și pe urmă aplicați culorile”. Precept de tehnică picturală ? Dar discipolul bănuiește că este vorba de o metaforă și insistă : „Legile ritualului sînt așadar secundare?”. Înțeleptul spuse : „O, Sang, mi-ai ghicit gîndul” (III, 8).

Li are o arie largă de conotații, în care intră cultivarea artelor și a tragerii cu arcul, învățătura și observarea oamenilor, educația și efortul. După cum se vede, în sfera *li*, de la valori elementare, exterioare, se trece la valorile interioare, legate permanent de ceilalți. Toate aceste valori intră în sfera conceptului modern al culturii.

Decisivă pentru concepția lui Confucius despre cultură este valoarea ei sau importanța pe care i-o acordă. După cum notăm și ilustrăm în altă parte, Confucius respectă obiectiv atitudinea pustnicilor, dar o respinge. Viața departe de semeni i se pare nu numai o anomalie, ci o întoarcere la animalitate. Urbanitatea, purtarea civilizată poate părea inutilă unui pustnic, dar manierele, urbanitatea au un sens mai profund decît lasă să se întrevadă la prima vedere. Cînd un ofițer superior din regatul Wei opinează că omului superior îi este suficientă virtutea naturaleței sincerității („La ce bun să capete podoaba educației?”), Confucius îl replică cu severitate : „Podoabele educației sînt ca și ceea ce-i natural, iar ceea ce-i natural — ca și podoabele educației” (XII, 8).

Pentru europeanul modern (începînd cu Renașterea), politețea, manierele, comportarea au devenit, de-a lungul veacurilor, un atribut formal, socialmente obligatoriu, care mai mult ascunde caracterul și adevăratele raporturi sociale. De aici și criticarea lor violentă de

către Rousseau, Nietzsche și a altora. La Confucius, politețea, ca și riturile, n-au sens decât ca o formă legată de un conținut profund. În cele din urmă, educația însăși este socotită solidară cu atitudinea față de valoarea omului. Dacă omul este bun sau rău de la natură a fost una din temele mult dezbătute de către gânditorii chinezi, care s-au grupat în tabere opuse în această problemă.

Pentru Confucius, omul nu este nici bun, nici rău. El este *perfectibil*, ceea ce-i mai important. Discipolilor săi, care se împotrivesc primirii unui tânăr dintr-un regat cu faimă proastă, Confucius le reproșează prejudecățile și lipsa lor de încredere în posibilitatea educării lui : „De unde vă vine împotrivirea ? Omul ăsta s-a purificat, s-a reînnoit în el însuși pentru ca să intre la școala mea ; lăudați-l pentru faptul că s-a purificat ; nu răspund nici de acțiunile lui trecute, nici de cele viitoare” (VII, 28).

Confucius recunoaște că există oameni înzestrați și neînzestrați, refractari sau recidiviști, față de care este zadarnic efortul de a-i transforma : „Cine poate sculpta în lemnul putred ?”. Dar, crezând în virtuțile educației, Confucius respinge, totodată, îngîmfarea celor ce se socotesc desăvîrșiți ; stăpînirea de sine nu-i încă desăvîrșirea. Pe sine însuși, Confucius nu se socotea nici pe deplin înțelept, nici pe deplin virtuos⁵⁵. Dar consideră că educarea celorlalți, ca trezire a conștiinței, este o datorie : „Omul superior desăvîrșește sau dezvoltă calitățile celorlalți oameni, dar nu le desăvîrșește sau dezvoltă pornirile rele ; omul vulgar face contrariul” (XII, 16).

În cadrul acestei concepții a educării ca *datorie* trebuie să luminăm sensul cultivării. Dobîndirea culturii nu este, pentru Confucius, o obligație legată de un anume nivel social, aceasta era concepția feudal-aristocratică. Cultivarea sau studiul literaturii, mai ales a cărților clasice și a muzicii sînt inextricabil legate de scopul modelării omului. Confucius nu șovăie să alăture educația artistică reflecției și practicii principiilor etice : „Înțeleptul spune : Gîndirea să ne fie în mod constant îndreptată asupra principiilor dreptei căi ! Să tindem neîncetat spre virtutea omeniei ! În clipele libere să ne ocupăm de arte !” (VII, 6). „Printre subiectele despre care înțeleptul vorbea de obicei, se aflau *Cartea poemelor*, *Analele* și *Cartea riturilor*. Acestea erau teme constante în convorbirile sale” sîntem informați în VII, 17. Cu cîtă modestie vorbea despre sine și ce preț dădea *Cărții poemelor*, ne-o arată mărturia : „Dacă aș mai avea de trăit ani îndelungați, aș cere cincizeci pentru ca să studiez *Y king*, pentru ca să mă pot feri de greșeli grave” (VII, 16). Mărturie care arată clar că, pentru

⁵⁵ Confucius recunoaște, de asemenea, că n-a putut niciodată să-și învingă trei cusururi : să nu se întristeze de nimic, să n-aibă niciodată teamă și să nu se înșele.

înțeleptul chinez, cartea de căpătâi avea valoarea neprețuită a unui îndreptar etic. Dar, într-un alt paragraf, aflăm o distincție netă între etic și estetic: „Cîntecul muzical numit *teiao* (compus de Șun) înțeleptul îl considera <a fi> de o frumusețe desăvîrșită și chiar admirabil de potrivit pentru a inspira virtutea. Cîntecul muzical numit *vu*, războinic, îl socotea de o frumusețe desăvîrșită, dar cîtuși de puțin potrivit pentru a inspira virtutea” (III, 26).

Locul important, central chiar, pe care îl ocupă cultura în doctrina confuceeană era una din manifestările atitudinii pozitive față de criza istorică a epocii sale, în perfect acord cu convingerile despre necesitatea acțiunii, a intervenției în viața celorlalți și în treburile publice. Caracterul activ al acestei concepții reiese și mai bine prin contrast cu părerile negative ale lui Lao-dzî despre învățătură, civilizație și progres social, în general.

Confucius și Lao-Dzî Pentru *dao*ști, *dao* sau *d'ien* (cerul) se opun civilizației (*jen*); această opoziție poate fi redată, arată Granet, prin antinomia *natură-civilizație* din cultura europeană, începînd cu grecii antici. El subliniază chiar că „natura (...) este termenul care ar exprima cel mai bine noțiunea de *dao*”⁵⁶, urmîndu-l pe Legge, care a editat cel dintîi texte daoiste. *Dao* este imaginat ca principiul spontaneității universale și caracterizat prin *indiferență*; el este „*vid*” (*hiu*) nu este legat de nimic, este detașat, desprins de orice. Dacă, după cum vom vedea, concepția daoistă despre *dao* are merite istorice din punct de vedere filosofic (ontologic, dialectic și estetic), din punct de vedere etic și politic, ea este proiectarea în cosmos, în natură a atitudinii de detașare și indiferență față de istorie. Dar nu chiar indiferență, pentru că daoistul Tciung-tso, de pildă, are ieșiri agresive împotriva cunoașterii, a artei, a culturii, a legăturilor afective dintre oameni. Ca și în doctrina budistă și stoică, daoismul lui Tciung-tso cuprinde o teorie a *eliberării* de dorințe, poște, care sînt „piedici” în calea lui *dao*. O piedică în calea eliberării o reprezintă și dobîndirea de cunoștințe sau exersarea unui talent. Li-niștea nu poate fi obținută decît *reprimînd* toate predispozițiile și dorințele de manifestare ale individului. Pictura, muzica, parfumurile, arta culinară etc. corup văzul, auzul, mirosul, gustul și judecata. Relevînd pe larg meritele istorice ale lui Lao-dzî din punct de vedere filosofic (mai ales elementele de dialectică și orientarea ateistă), Ion Banu arată însă că „*nonacțiunea* ar deveni sinonimă cu nonlegiferarea, cu noncivilizarea, ba chiar cu nonfrumosul, cu noncultura...”⁵⁷.

⁵⁶ M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 523.

⁵⁷ I. Banu, *op. cit.*, p. 283.

Atunci cînd aruncă o privire în trecut, daoistul nu o face pentru a confrunta civilizația contemporană lui cu „vîrsta de aur”, cum o fac Confucius sau o serie de gînditori greci. Ceea ce regretă daoismul nu este starea idilică, nealterată a raporturilor umane, ci a raporturilor dintre oameni și animale. „Odinioară, oamenii trăiau în legături frățești cu animalele și alcătuiau o singură familie cu cele zece mii de ființe”. Dacă doresc o întoarcere în trecut, daoiștii o doresc nu pentru alte raporturi umane decît cele deplorabile, pe care le constată ei înșiși, ci pentru a redobîndi *sing*, starea de natură a viețuitoarelor. De aceea, ei îi prețuiesc pe barbari : pentru că au rămas nealterați de istorie (*Lie tsö*).

Constatarea sărăciei, a foametei, a nedreptății nu-i duce pe daoiști nici la cea mai mică reacție (ca acțiune). După ei, poporul nici măcar nu trebuie să fie luminat, pentru că liniștea și indiferența se opun oricărei manifestări de luptă. „Sfîntul” trebuie să se „videze” de orice dorință sau impuls spre acțiune. „În timp ce toate cele zece mii de ființe <poporul> se zbat în mod activ, eu, dobîndind vidul extrem și păstrînd o liniște riguroasă, privesc întoarcerea lor în neant” (§ XVI). Acest paragraf ilustrează nepăsarea radicală a „sfîntului” față de „zbaterea” fără sens a poporului.

Dar, caracterul egotist al soluției de viață daoiste, nepăsarea față de semeni, față de soarta poporului, se reliefează mai mult tocmai pentru că daoiștii au văzut alienarea. Pentru ei, „omul adevărat” (*tceng jen*) este cel care „fuge de semenii săi” (Granet). Caracterizarea lui Granet nu este „interpretare”, ci se întemeiază pe un citat : „Acela ajunge asemenea Cerului, care nu se amestecă cu ceilalți oameni” (*Tciuang-tsö*).

Contrastul dintre daoism și confucianism este cît se poate de clar : pentru Confucius nu poate exista valoare umană decît în cadrul relațiilor umane. În *Lun-yü* este respinsă energic singurătatea ca atitudine etică : „Nu există *tö* pentru cel care trăiește singur”. Granet subliniază : „Adversarii lor (daoiștii) fac din autonomia absolută condiția mîntuirii și chiar a vieții însăși. Sfîntul trebuie să trăiască prin sine însuși și pentru sine însuși”⁵⁸.

J. J. L. Duyvendak, care a dat cea mai recentă traducere în franceză, însoțită de comentarii, a cărții *Tao-tö-king*, cu toată admirația pe care o nutrește pentru Lao-dzi, scrie : „Virtutea care rezultă din *wu wei* (...) este complet amorală, iar adepții ei se ridică cu cea mai mare violență împotriva a tot ce înțelegeau alții prin virtute : omenia, dreptatea, conduita rituală și cunoașterea ; ea se străduie să facă din *Cale* (*tao*) o noțiune etică. Tocmai împotriva acestor

⁵⁸ M. Granet, *op. cit.*, p. 522.

tendințe se duce în *Tao-tö-king* o polemică aprigă (...) Astfel, sfîntul taiost este contrariul absolut al sfîntului confucianist, care depune eforturi pentru a reforma lumea printr-o educație inspirată de virtuți morale. Taoistul, dimpotrivă, se poartă ca un nebun inspirat, ca un arhiindividualist care se ține departe de lume..."⁵⁹.

După cum se știe, Confucius și Lao-dzî au rămas în tradiția istoriei culturii ca exponenții unor concepții sau învățături diametral opuse. Intuiția se relevă îndreptățită, dar opoziția dintre cele două doctrine își capătă semnificație nu ca „oposiție de idei”, ci ca răspunsuri opuse în confruntarea omului cu istoria.

În lucrarea sa despre *Gîndirea chineză*, Marcel Granet a caracterizat daoismul ca o soluție a „sfînteniei”. Despre cei care aderau la daoism într-o epocă frămîntată, sinologul francez arată că „... trăiau în singurătate sau, în mijlocul oamenilor, se refugiau în extaz”⁶⁰. Daoiștii își băteau joc de cei care vorbeau despre „datoria socială”, pentru că ținta lor era cvietismul, liniștea, retragerea din viață, indiferența față de istorie, întărirea eului ca un refugiu inexpugnabil etc. Daoistul Tciuang-tsö afirma că, pentru „sfînt” sau „omul suprem” (*tie-jen*), „... moartea sau viața nu schimbă nimic! Și ce-i pasă de ceea ce-i poate dăuna sau folosi”⁶¹.

Numeroși autori semnalează importanța elementelor de șamanism preluate de Lao-dzî din fondul de magie populară. Numai că trebuie precizat că această magie și terapeutică este folosită de către daoiști în chip exclusiv egoist : pentru ca „sfîntul” să devină puternic.

7. CONFUCIUS, CONFUCIANISMUL ȘI RELIGIA

Ar fi greu de evitat o discuție în jurul locului pe care îl deține religia în tabla de valori confuceană, dat fiind că nenumărate lucrări de istorie a culturii sau de istoria religiilor caracterizează confucianismul drept o religie. În cazul cînd acești autori ar avea dreptate, este evident că am greși vorbind despre *autonomia valorilor etice și politice*.

Este foarte exact că doctrina lui Confucius, care originar a fost o etică socială, a fost înțeleasă ulterior ca religie, așa cum și învățătura lui Lao-dzî a fost transformată în religia daoistă. Cum s-a desfășurat acest proces? Ringgren și Ström, doi istorici ai religiei bine cunoscuți prin spiritul lor obiectiv, expun pe scurt faptele : „Sub dinastia Han (începînd cu anul 20 î.e.n.), confucianismul a

⁵⁹ *Tao-tö-king. Le livre de la Voie et de la Vertu*, textes chinois établis et traduits par J. J. L. Duyvendak, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1953, p. XI.

⁶⁰ Marcel Granet, *op.cit.*, p. 501.

⁶¹ *Ibidem*, p. 509.

devenit doctrină oficială. În 195 î.e.n., împăratul Kao-tsu a pus să se aducă jertfe pe mormîntul lui Confucius. Sub dinastia T'ang s-a început a i se aduce jertfe în mod regulat. În anul care a urmat nașterii lui Christos, K'ong a fost numit duce, în 739 — rege, iar în 1008 'înțelept perfect'. În 1074, Academia regală a cerut pentru el titlul de împărat, dar Colegiul riturilor a refuzat. Rangul de divinitate superioară nu i-a fost recunoscut decît în 1906, împăratul mandciu încercînd să-și consolideze tronul prin plasarea aducerii jertfelor lui Confucius pe același plan ca și jertfele aduse cerului" ⁶².

În ceea ce privește religiozitatea lui Confucius, autorii citați redau o cunoscută anecdotă legendară: „Ki-lu întrebă cum trebuie slujite spiritele. Maistrul răspunse 'Dacă tu nu-i poți sluji <bine> pe oameni, cum ai să poți sluji spiritele?'” (*Luen-yu*, 11,11).

Autorii citați conchid cu aprecierea că „în chip manifest, Confucius nu s-a gîndit la vreo prelungire a vieții după moarte, nici la sancțiuni într-o altă existență. Morala lui nu are o bază religioasă” ⁶³.

Încă din veacul al XVIII-lea, în Franța, atît ilumiști, ca Bayle și Voltaire, cît și unii iezuiți și-au dat seama că doctrina lui Confucius nu este o religie, ci o morală. Confucius nu poartă, în nici un fel, răspunderea nici pentru caracterul afectiv-religios pe care l-au proiectat masele în doctrina lui (similar cu procesul prin care a trecut budismul), nici pentru manipulările politice ale împăraților.

Un alt istoric al religiei chineze, Mathias Eder, evidențiază faptul că, în învățătura lui Confucius, accentul cade nu pe voința divinității, ci pe *răspunderea* omului pentru acțiunile sale. „Confucius n-a fost un adorator zelos al zeilor; aceasta o deducem din îndemnul său: 'Cinstim duhurile și demonii, dar ne ținem departe de ei'" ⁶⁴. Analizînd, pe scurt, preceptele confuceene de bază, Eder conchide că „ideile religioase nu se află cîtusi de puțin în centrul gîndirii și activității lui; în primul rînd, el era un <om> *politic* și un *etician*" ⁶⁵.

Ca și Marcel Granet, Grousset, eminent istoric al civilizațiilor asiatice, îl caracterizează pe Confucius drept *umanist*. René Grousset pleacă de la comunitatea de trăsături dintre Confucius și Socrate: ținta ambilor gînditori, axa axiologiei lor a fost cunoașterea de sine și perfecționarea omului. „Scopul lui Confucius rămîne buna cîrmuire a poporului....” ⁶⁶. Iar într-o lucrare istorică de sinteză asupra

⁶² H. Ringgren, A. V. Ström, *Les religions du monde*, Paris, Payot, 1960, p. 372.

⁶³ *Ibidem*, p. 371.

⁶⁴ Mathias Eder, *Die Religion der Chinesen*, în vol. *Christus und die Religionen der Welt*, Bd. II, Wien, Herder, 1961, p. 336.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 334.

⁶⁶ R. Grousset, *Histoire de la Chine*, Paris, A. Fayard, 1943, p. 36.

Chinei (de la origine pînă la prăbușirea imperiului chinez, în 1911) se arată că învățătura lui Confucius „este pămîntească (*diesseiting*) și nu are nevoie de o sancționare prin dumnezeu sau revelație divină”⁶⁷.

Poate că cea mai convingătoare dovadă a caracterului *umanist, popular și realist* al doctrinei confuceene îl reprezintă chipul în care a fost continuată — sau atacată — de către urmași învățătura lui Confucius. Dezinteresul lui Confucius față de religie ca *soluție* de viață reiese și mai bine, de pildă, prin contrast față de doctrina lui Mo-dzi (secolul al V-lea), un contemporan mai tînăr al marelui gînditor. Richard Wilhelm, care privește cu simpatie personalitatea și opera lui Mo-dzi, arată totuși că Mo-dzi a întemeiat o biserică, el fiind unicul întemeietor de religie printre eroii antichității chineze. Totodată, sinologul german constată că, în epoca ce a urmat morții lui Confucius, pe tărîm religios, în școala confuceană, s-a răspîndit un puternic agnosticism, care a mers pînă la ateism sau pînă la o completă indiferență religioasă.

René Grousset, deși binevoitor față de taoism, a subliniat și el contrastul : „Confucius predică pietatea filială și pietatea față de strămoși. Dar, în ciuda acestui tradiționalism (...) el nu se considera legat de formulele rituale ; dimpotrivă, ceea ce se pare că a prețuit înainte de toate este puritatea intenției (...) Doctrina lui se înfățișează ca o doctrină a acțiunii ...”⁶⁸. Textele taoiste, dimpotrivă, „ne relevă etapele succesive ale căii mistice ...”⁶⁹.

Cu o pătrundere profund exersată în analiza amplă a crizelor istorice, Toynbee plasează opoziția dintre cei doi moraliști și gînditori chinezi pe fundalul crizei societății chineze în perioada dintre secolele VIII—III î.e.n. Istoricul englez consideră că, în această epocă de început a „dezintegrării”, în ceea ce-l privește pe Confucius, „înțelepciunea lui pe deplin pămîntească, ca și cvietismul contemporan contemporanului său Lao-dzi față de lumea de dincolo aduc dovada (...) că, în istoria societății lor, perioada de creștere era depășită”⁷⁰.

În contextul nostru tematic ni se pare mai importantă nu căutarea ilustrărilor „dezintegrării”, ci a faptului că, într-o perioadă de criză istorică, se reliefează confruntarea cu istoria și *opțiunea* între două alternative : axiologia pozitivă a străduinței de a găsi o soluție crizei social-politice și spirituale și axiologia negativă a îndemnului la inacțiune și pasivitate, devalorizarea efortului și a valorilor tradiționale în general, retragerea în eu, desconsiderarea cunoașterii și a civilizației.

⁶⁷ H. Franke, R. Trautzettel, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁸ René Grousset, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 38.

⁷⁰ A. Toynbee, *L'Histoire*, Paris, Gallimard, 1951, p. 30.

V. PLATON

1. INTRODUCERE

1.1. EXISTĂ O „AXIOLOGIE PLATONICIANĂ” ?

Cînd, acum o jumătate de veac (1935), Heimsoeth scria o largă și însuflețită introducere bibliografică la manualul de istoria filosofiei al lui Windelband, el evidenția noile unghiuri de vedere ale interpretării filosofiei lui Platon : Platon grecul, mitul Platon etc.

Ca orice mare creație filosofică, opera lui Platon a putut și mai poate fi văzută din felurite perspective, dacă textele le susțin. Împreună cu Ueberweg-Prächter, Heimsoeth opunea aceste noi interpretări aceleia care fusese „încarnarea dogmaticii filologice”. Dar alături de interpretările noi, continuau unele „vechi”, și ele îndreptățite : ideile = noțiuni, ideile = categorii ontologice, ideile = substanțe etc.

Heimsoeth trecea însă tocmai peste punctul de vedere axiologic : interpretarea lui Platon prin prisma teoriei valorilor, teorie pe care o inaugurase, alături de Nietzsche și Lotze, chiar Windelband. Și era ignorat acest nou punct de vedere, deși apăruseră *Etica* lui Nicolai Hartmann (1925, ediția a doua—1935) și remarcabila monografie axiologică *Die Idee* (1923) a lui Bruno Bauch, lucrări importante, în care se lua poziție *pentru* o interpretare axiologică a teoriei platonice.

Fără să adere la neokantianismul Școlii de la Baden, o serie de interpreți de seamă reliefau ponderea sau chiar primatul problematicii etice la Platon. Această evidențiere este foarte firească pentru înțelegerea lui Platon ca cel mai fidel discipol al lui Socrate. Subliniind meritele acestor autori, care desvăluiau adevăratele rădăcini ale filosofiei platoniciene, (indiscutabil adevărate rădăcini, cel puțin cronologic, deoarece primele dialoguri platoniciene sînt centrate în jurul *virtuții* sau unor virtuți), trebuie să constatăm însă că îndreptățita și necesara reamintire a primatului etic la Platon (Stenzel, Friedländer, Singer etc.) nu înlocuiește totuși problema: există o axio-

logie platoniciană tot atît de însemnată ca și gnoseologia, ontologia sau teoria platoniciană a statului?

Firește că, în toate expunerile despre filosofia platoniciană, pe lîngă analiza dialogurilor etice propriu-zise, se vorbește despre analiza Frumosului (*Phaidon*), a dreptății sociale (prima parte a *Statului*), a culturii (*Kritias*), a adevărului (*Theetet*). Dar axiologia platoniciană se conturează și se impune, în ciuda evoluției ei sinuoase, atît prin teoria Ideii ca Valoare în general, cît și prin interesul lui Platon pentru valori concrete (etică, estetică, politică).

Lămurirea problemei axiologice platoniciene ni se pare că cere o discuție explicită și insistentă asupra următoarelor puncte : desemnarea unui obiect specific acestei discipline ; sesizarea principalelor valori (triada : *Bine, Frumos, Adevăr*) ; relieful și permanența preocupării pentru valori ; efortul descoperirii naturii Valorii ; căutarea raporturilor dintre valori ; stabilirea unei ierarhii între valori ; căutarea raportului dintre valori și Valoare ; menținerea fermă a concepției despre Valoare, de fapt a atitudinii față de Valoare, indiferent de îmbogățirea experienței de viață, de schimbarea, modificarea viziunii despre realitate.

Firește că acestor trăsături li se mai pot adăuga și altele, dar ni se pare că cele mai sus-menționate sînt tocmai cele care ne îndreptătesc să vorbim despre axiologia lui Platon. Să adăugăm ca problemă importantă și firească pentru tematica de față cea a rădăcinilor axiologiei platoniciene prin prisma confruntării etosului cu istoria. Această confruntare, din care ni se pare că rezultă axiologia platoniciană cu principalele ei trăsături, nu o înțelegem însă ca o „introducere”, de care ne vom despărți în cursul abordării celorlalte probleme. Dimpotrivă, concepția existențială a lui Platon despre valori și Valoare constă în faptul primordial că de învățarea și punerea în practică a valorilor virtuții depinde „salvarea” individului și a statului. La Platon nu se poate vorbi de o teorie „academică” a valorilor. După cum s-a observat, teoria Ideilor „...culminează în noțiunea de Bine, fără de care n-ar exista nici morală, nici politică și care oferă baza solidă pe care se poate întemeia din nou gîndirea și acțiunea, pe care Platon nu le-a disociat niciodată”¹.

În cele ce urmează încercăm să punctăm, prin cîteva exemple, chipul în care s-a afirmat interpretarea Ideii ca Valoare, fără să dispară însă interpretarea tradițională.

¹ Pierre-Maxime Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1958, p. 114.

1.2. IDEEA CA VALOARE. DIN ISTORIA UNEI INTERPRETĂRI

Pentru axiologie și istoria axiologiei are o deosebită însemnătate să lămurim dacă Platon a înțeles prin Idee ceea ce înțelegem noi astăzi prin Valoare. Căci cineva ar putea obiecta că ideea platoniciană este doar conceptul și că numai o interpretare interesată, de tipul neokantianismului Școlii de la Baden sau de tip fenomenologic, îi dă Ideei și sensul de Valoare. Obiecția nu stă însă în picioare, pentru că nu numai Lotze, Windelband, Rickert, Bauch și Nicolai Hartmann au înțeles ideea ca valoare (sau și ca valoare), ci și autori ca Stenzel și Kinkel aflați în tabăra opusă a neokantianismului markburgez, sau istorici ai filosofiei platoniciene ca Max Wundt, Kurt Singer, C. Ritter etc.

În cartea despre *Ideea valorii în evoluția spiritului european*, scrisă acum mai bine de o jumătate de veac, F.J. von Rintelen considera necesar ca, în cadrul introducerii teoretice, să scrie un capitol despre *Raportul valorilor față de istorie*². Rintelen era însă departe de a sesiza chipul în care, în epoca dintre cele două războaie mondiale, istoria avea să răstoarne axiologia idilică, desprinsă de realitățile social-politice, deși cartea lui apărea în anul premergător instaurării fascismului în Germania. Totuși, Rintelen lua poziție împotriva axiologiei abstract-formale a neokantienilor și a axiologiei abstract-„materiale” a fenomenologilor. Întrucât cartea lui Rintelen are un profil precumpănitor istoric, trebuie să vedem în ce sens rămîne valabilă critica dualismului platonician, a separației postulate de către Platon între lumea ideilor (valorilor) și lumea sensibilă (reală). Consemnînd — ceea ce trebuie să facă orice istorie și teorie a valorilor — importanța istorică, epocală, a detașării și reliefării ideilor ca fețe distincte ale Ființei și victoria lui Platon asupra lui Protagoras, Rintelen contestă însă teza platoniciană după care valorile reprezintă plinătatea sau perfecția ontică față de realitatea trecătoare, pieritoare (*Banchetul, Phaidon, Statul, Sofistul*).

Dar, dacă astăzi, în acord cu ontologia critică, respingem confuzia dintre ontologie și axiologie, aceasta nu înseamnă să subapreciem sensul Ideei ca Valoare la Platon și sensul axiologic al *chorismós*-ului (separației) valorii. Nu este cazul să perpetuăm neînțelegerea pe care a arătat-o Aristotel față de Ideea platoniciană. Totodată, se cere o atitudine critică și față de acel tip de axiologie — de fapt, de *axiologism*

² Fr. J. von Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, Halle, Niemeyer, 1932.

sau *valorism* — pentru care, din diverse motive, de-a lungul veacurilor, în istoria gândirii filosofice, etice și religioase, *realitatea* (inclusiv istoria) este *devalorizată*. După Rintelen, la Platon „deosebirea ontică dintre cele două lumi crește pînă la *dualism valoric*”³, ca în teologia creștină, care strămută valorile în atribute ale divinității (*ens perfectissimus*). Numai că, spre deosebire de axiologia teologică, Platon lasă destul spațiu de desfășurare valorii omului, iar la sfîrșitul vieții acceptă și lumea reală a necesității ca mijloc pentru realizarea valorilor.

F.J. von Rintelen respinge interpretarea ideii platoniciene ca valoare, socotind-o drept „o concepție care nu ține din punct de vedere istoric, (o concepție) care proiectează o formulare modernă într-o epocă în care nu era posibilă”⁴. Dar Rintelen nu oferă nici un argument de ordin istoric. El se mulțumește să opună interpretării valorizante a ideilor platoniciene interpretarea lor ca „realități metafizice”, ca ipostaziere ontologică a Conceptului.

Desigur că Rintelen are dreptate din punct de vedere *ontologic*: în perspectiva obiectivă a „ontologiei critice”, Nicolai Hartmann a arătat eroarea pe care o săvîrșesc sistemele idealiste, spiritualiste, de a conferi mai multă densitate ontică acelor categorii pe care le consideră „superioare” (ideea, spiritul, devenirea, măsura etc.). Aceasta înseamnă revărsarea axiologiei asupra ontologiei; pentru ontologie nu există categorii „mai ontice” decît celelalte, nu există nici categorii „superioare” sau „inferioare”.

Eduard Zeller, marele istoric al filozofiei grecești, scria lapidar, într-un compendiu, că „teoria ideilor a crescut din dialectica socratică ...”⁵ (ceea ce deschide diverse orizonturi de interpretări), dar precizează, ulterior că „deoarece Ideile nu sînt altceva decît conceptele generale, devenite realități metafizice independente ...”⁶. Zeller consideră că pe Platon nu l-au preocupat nici construirea apriorică a sistemului de concepte, nici o expunere logică a lor decît într-o măsură neînsemnată. Deși Zeller subliniază că, în schimb, „Platon s-a exprimat mai profund despre vîrfurile lor supreme, denumindu-l *Ideea Binelui*”⁷, și că a așezat Binele la temelie Ființei și a Cunoașterii, nu trage însă nici o concluzie în sens axiologic. Este semnificativ că paragraful din care redăm citatul ultim se întitulează *Dialectica sau teoria Ideilor*.

³ *Ibidem*, p. 93.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ed. Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, 11. Aufl., 1914, p. 140.

⁶ *Ibidem*, 149.

⁷ *Ibidem*.

Deși, într-un pasaj foarte concis, Fr. Ueberweg-Prächter lua o poziție diferită, tot într-un compendiu. Redând, pe scurt, explicația lui Aristotel cu privire la geneza teoriei Ideilor, Ueberweg-Prächter observa că „față de latura logic-metafizică a teoriei Ideilor, Aristotel pune pe al doilea plan latura etic-estetică, care este și ea esențială . . .”⁸.

Tot concisă, dar plină de interes este observația lui Ueberweg-Prächter că Aristotel s-a alăturat acelei faze târzii din evoluția interpretării doctrinei Ideilor, „când ideea unei perfecții care depășește empiricul a cedat adesea <ideii> ca general, înțeles ca ceva mai mult separat de individual, iar Idealul era socotit mai puțin ca ceva realizabil” (subl. ns.)

Spre deosebire de Zeller, care identifică teoria Ideilor cu dialectica, Ueberweg dă o formulare opusă : „În dialogurile sale timpurii, virtuțile sau virtutea reprezintă materialul pentru dialectica lui (. . .) dar, și la bătrînețe, fenomenele etice stau pe prim-plan, ba chiar teoria ideilor culminează, în cele din urmă, într-un concept etic”⁹. Ueberweg-Prächter adaugă că, „în întreaga ei evoluție, ea (etica — n. ns.) trimite spre teoria ideilor”, fără a se întreba însă care este raportul dintre etică și teoria ideilor ca axiologie.

În importanta și valoroasa lucrare a lui Theodor Gomperz, pentru vremea sa, teoria ideilor este tratată împreună cu concepția platoniciană despre suflet. În ceea ce privește interpretarea lui Gomperz, este semnificativă citarea de la început a lui Herbart, de la care am afla „cheia” înțelegerii doctrinei platoniciene : „Împarte devenirea lui Heraclit prin Ființa lui Parmenide și vei avea Ideile lui Platon”. Gomperz n-a simțit cîtuși de puțin grotescul acestei interpretări simplist-intelectualiste. Gomperz nu caută și nu găsește decît „motive mentale” (*Denkmotiven*) la rădăcina teoriei Ideilor, ca, de pildă, tendința de a zeifica abstracțiile, tendința tipizării, tendința aprioristă etc. Aceasta din urmă îi apare lui Gomperz drept cea mai importantă, „Ideile-concepte apriorice” devine titlu de pagină¹⁰.

Ni se pare, de asemenea, îndoielnică afirmația lui Gomperz despre „lipsa de patos” a dialogurilor socratice, Gomperz aproape transformîndu-l pe tînărul Platon într-un „docent”. O astfel de imagine se vedește săracă, abstractă și incompletă dacă o confruntăm cu acele idei, probleme și poziții care trădează o atitudine axiologică pătimasă care scindează și opune energic, în ciuda manierei aporetice, Binele și Răul, Valori și Non-Valori. Gomperz însuși își depășește ca-

⁸ Fr. Ueberweg - Prächter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*

⁹ Aufl., Berlin, Mittler, 1903, p. 189.

⁹ *Ibidem*, p. 203.

¹⁰ Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Bd. II, Berlin, W. de Gruyter, 1925, p. 315 (prima ediție — 1902).

racterizarea îngustă („otician al conceptelor”) atunci când relevă cu pătrundere două trăsături distinctive ale socratismului tinărului Platon : „Mai întâi, faptul că în *Ion* ne aflăm în fața primei ciocniri dintre poezie și intelectualismul socratic”¹¹. Indiferent de faptul că, și în ce măsură, Platon este nedrept cu poezia, nestrăduindu-se să adâncească valoarea specifică a artei, este grăitoare vigoarea cu care filosoful pretinde și justifică superioritatea cunoașterii. Iar această cunoaștere, după cum se știe, este cunoașterea virtuții, a Binelui, a Valorii, chiar dacă sîntem departe de încheierea teoriei Ideilor. Firește că un axiolog modern și lucid va sta la îndoială dacă să afirme sau nu această întâietate : literatura, teatrul, filmul — au doar un impact și o rază de acțiune pe care nu le poate revendica gîndirea. Dar, important pentru Platon era să afirme urgența cunoașterii într-o epocă în care poezia și retorica tindeau să înlocuiască reflecția, cunoașterea, știința, „într-o epocă în care poetul încă mai pretindea să fie învățătorul națiunii ...”¹². Gomperz adaugă, sesizînd iarăși antinomiile ideologice ale vremii, că, prin această contestare a pretențiilor tradiționale ale poeziei (de a fi depozitara înțelepciunii), Socrate și discipolii săi se străduiau „să pună baze unei noi existențe, să facă Rațiunea stăpîină peste lucrurile omenești (...) să smulgă sceptrul *tradiției* în moravuri și religie ...”¹³. Ceea ce semnifică „lupta împotriva iraționalismului”.

Deși intitulată *Studii asupra dezvoltării dialecticii platoniciene de la Socrate la Aristotel*, în cartea lui Julius Stenzel accentul cade pe primatului etic, el urmărind sistematic o nouă interpretare a teoriei platoniciene a ideilor : „Lucrarea de față urmărește, în primul rînd, să redea sensul teoriei ideilor în realitatea lui istorică, <sens> care, prin cercetarea mai nouă a lui Platon, a devenit din ce în ce mai problematică”¹⁴. În interpretarea lui Stenzel, la care ne asociem întru totul, „conceptul se află la sfîrșitul, iar nu la începutul evoluției platoniciene ; teoria ideilor în sensul unei teorii a conceptului — fie 'ipostaziat' fie 'metodic' — trebuie să o privim ca pe rudimentul unor vederi depășite...”¹⁵. În continuare, Stenzel arăta că se va strădui să urmărească chipul în care Platon, pornind de la problemele precumpănitor etice la Socrate, a mers spre formarea unei viziuni axiologice despre lume. Stenzel propune împărțirea acestei evoluții în două perioade,

¹¹ *Ibidem*, p. 230.

¹² Paul Friedländer, *Platon*, Bd. II, Berlin, 1964, W. de Gruyter, p. 122.

¹³ Th. Gomperz, *op.cit.*, p. 230.

¹⁴ J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau, 1917, p. 1.

¹⁵ *Ibidem*, p. 7.

racterizarea îngustă („etician al conceptelor”) atunci când relevă cu pătrundere două trăsături distinctive ale socratismului tânărului Platon : „Mai întâi, faptul că în *Ion* ne aflăm în fața primei ciocniri dintre poezie și intelectualismul socratic”¹¹. Indiferent de faptul că, și în ce măsură, Platon este nedrept cu poezia, nestrăduindu-se să adâncească valoarea specifică a artei, este grăitoare vigoarea cu care filosoful pretinde și justifică superioritatea cunoașterii. Iar această cunoaștere, după cum se știe, este cunoașterea virtuții, a Binelui, a Valorii, chiar dacă sîntem departe de încheierea teoriei Ideilor. Firește că un axiolog modern și lucid va sta la îndoială dacă să afirme sau nu această întîietate : literatura, teatrul, filmul — au doar un impact și o rază de acțiune pe care nu le poate revendica gîndirea. Dar, important pentru Platon era să afirme urgența cunoașterii într-o epocă în care poezia și retorica tindeau să înlocuiască reflecția, cunoașterea, știința, „într-o epocă în care poetul încă mai pretindea să fie învățătorul națiunii ...”¹². Gomperz adaugă, sesizînd iarăși antinomiile ideologice ale vremii, că, prin această contestare a pretențiilor tradiționale ale poeziei (de a fi depozitara înțelepciunii), Socrate și discipolii săi se străduiau „să pună baze unei noi existențe, să facă Rațiunea stăpîină peste lucrurile omenesti (...) să smulgă sceptrul *tradiției* în moravuri și religie ...”¹³. Ceea ce semnifica „lupta împotriva iraționalismului”.

Deși intitulată *Studii asupra dezvoltării dialecticii platoniciene de la Socrate la Aristotel*, în cartea lui Julius Stenzel accentul cade pe primatului etic, el urmărind sistematic o nouă interpretare a teoriei platoniciene a ideilor : „Lucrarea de față urmărește, în primul rînd, să redea sensul teoriei ideilor în realitatea lui istorică, <sens> care, prin cercetarea mai nouă a lui Platon, a devenit din ce în ce mai problematică”¹⁴. În interpretarea lui Stenzel, la care ne asociem întru totul, „conceptul se află la sfîrșitul, iar nu la începutul evoluției platoniciene ; teoria ideilor în sensul unei teorii a conceptului — fie 'ipostaziat' fie 'metodic' — trebuie să o privim ca pe rudimentul unor vederi depășite...”¹⁵. În continuare, Stenzel arăta că se va strădui să urmărească chipul în care Platon, pornind de la problemele precumpănitor etice la Socrate, a mers spre formarea unei viziuni axiologice despre lume. Stenzel propune împărțirea acestei evoluții în două perioade,

¹¹ *Ibidem*, p. 230.

¹² Paul Friedländer, *Platon*, Bd. II, Berlin, 1964, W. de Gruyter, p. 122.

¹³ Th. Gomperz, *op.cit.*, p. 230.

¹⁴ J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau, 1917, p. 1.

¹⁵ *Ibidem*, p. 7.

prima fiind aceea în care interesul lui Platon este îndreptat spre probleme etic-practice, Ideea fiind solidară cu Binele, prin mijlocirea noțiunii de *areté*. Pentru această perioadă, Binele este, în același timp, cauză și scop. În încheierea prefetei, Stenzel își mărturisea admirația pentru cartea lui Natorp, *Platos Ideenlehre* (1903), dar declara că tocmai acest tip de interpretare urmează să-l respingă.

Stenzel arată că, de la primele sale dialoguri, Platon a fost atras să evidențieze nu caracterul logic, ci caracterul ontic, imutabil, neschimbător al Ideei, pentru că, discipol fidel al lui Socrate, privirile lui sînt ațintite asupra Binelui. Stenzel amintește că, și în masiva lui monografie despre Socrate, Heinrich Maier (1913) a dovedit că este neconvingătoare părerea tradițională, în istoria filosofiei, despre o predominanță a preocupărilor de logică la „Socratele istoric”. În ceea ce-l privește pe „Socratele platonice”, logica îi servește drept *mijloc* pentru a demonstra *unitatea virtuților*; nu primează discuții subtile de logică formală, ci ardoarea convingerii despre forța Binelui. Ca și alți mari filosofi, Platon pornește de la o *valorizare*, cum a observat cu pătrundere Nietzsche. Oricît ar suna de paradoxal sau „pleonastic”, este vorba de valorizarea Binelui, mai presus de orice discuție asupra „metodei”; „nici o reflecție asupra metodei nu putea întări sau contrazice sensul unice și ultim, ideea Binelui”¹⁶. Iar ceea ce îi apărea lui Socrate ca o căutare devine la Platon *un postulat*.

Stenzel arată cum s-a slujit Platon de *areté* pentru a corela toate ideile Binelui. *Areté* cuprinde în germene teoria ideilor, dar nu trebuie să uităm că sensul cuvîntului *areté* depășea „virtutea” în sens moral. (Nietzsche va arăta că și în Renașterea italiană *virtù* are cu totul alt sens decît cel moral tradițional.) *Areté* semnifică, după Stenzel, calitatea unui lucru de a fi folosit într-un anume scop: „esența lui constă în această *areté* a lui”¹⁷, care nu este o calitate ce poate fi desprinsă de lucru.

În *Charmide* este discutată cunoașterea de sine, dar nu într-un sens familiar gîndirii moderne, anume ca subiectivitate individuală. Discuția vizează scopul suprem — Binele; numai cunoașterea sau recunoașterea scopului suprem conferă oricărui lucru sau oricărei acțiuni sens și valoare. „În cercul de gîndire socratic-platonice, Binele pentru suflet, *areté tis psychis*, este totodată esența sufletului, în măsura în care este conștient de propria lui natură”¹⁸.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 12.

Ideea devine obiect al intuiției, asemenea intuiției matematice (*Menon*), și, ceea ce ni se pare lucrul cel mai important, prin această analogie Platon subliniază iarăși obiectivitatea Ideei, teză dezvoltată în *Statul* (509b). Și în *Theetet* (177 d) se arată că nici un om nu se poate mulțumi cu aparența ei. Tendința genuină spre valori, care la Platon este prinsă în formula tendinței fiecăruia spre Bine (*Symposion*, 205 e), nu este o iluzie, ci tendința reală spre Valoare. Aceasta, ca atare, rămâne *inaccesibil-stimulatoare* prin puritatea și absolutul ei, pentru că în manifestarea ei (noi am putea spune astăzi : realizarea ei) în indivizii particulari nu avem decât *trepte* (*Symposion* 211).

Stenzel subliniază, și ni se pare cu totul îndreptățit, că pe Platon îl interesează nu Ideea întrucât este legată de individual, ci Ideea „în sine, pentru sine (...)” căci postulatul întregii gândiri socratic-platoniciene era că, din curentul veșnic schimbător al devenirii, gândirea nu se poate alege cu ceva durabil...”¹⁹.

Stenzel este poate primul interpret care, deși pe scurt, a atras atenția asupra „separației” (*chorismós*) dintre Idee și realitate. Acest fenomen s-a dovedit, mai ales prin polemicile Hegel contra Kant și Nietzsche contra Platon și Kant, iar nu prin critica ontologic-gnoseologică a lui Aristotel, un fenomen de o importanță covârșitoare pentru caracterizarea perenității Valorii. Stenzel notează numai că prin *chorismós* Platon a vrut să arate că „cu cât este mai reliefată distanța dintre numeroasele copii și Forma reliefată unică, pură (...) cu atât este mai mare forța ce se cere pentru a o străbate — dorul de *areté, kállos, eidos...*”²⁰. În *Phaidon*, *chorismós*-ul este reliefat în chipul cel mai intens; nicăieri, la Platon, „nu este mai mare ruptura dintre experiență și Idee”²¹.

Urmărind, mai departe, „teoria ideilor ca fiind la început cu totul etic orientată...”, Stenzel afirmă că, în *Lysis*, Platon descoperă *temeiul prim*. Dacă orice acțiune umană este îndreptată spre Bine, aceasta se înfățișează ca *temei* ultim, dar grecește gândit, este primul *temei*, deoarece trebuie socotit ca pornind „nu de la subiect, ci de la obiect...”²². Erosul platonician tinde spre Binele absolut, ca și spre Frumosul absolut și spre Adevărul absolut. În *Statul* se spune clar că Binele este totodată izvorul cunoașterii și al Ființei (509 b).

¹⁹ *Ibidem*, p. 15.

²⁰ *Ibidem*, p. 16.

²¹ *Ibidem*, p. 22.

²² *Ibidem*, p. 17.

Stenzel subliniază că, la această concepție, Platon a ajuns pornind de la *areté-eidos*, complex pe care îl consideră „prima fază a teoriei Ideilor”. În dialogurile premergătoare *Statului*, pe Platon îl interesează prea puțin altceva în afară de „a reliefa superioritatea acelui imperiu al perenității, care rămîne cu sine, față de imperiul devenirii (...) adică (...) *chorismós*-ul valoric (*Wert-chorismós*)”²³.

Împotriva acelei interpretări „conceptualiste” a teoriei Ideilor, care consideră că Platon a conceput, foarte curînd, idei pentru toate lucrurile. Stenzel dovedește că Platon a rezervat Ideile numai pentru acele fenomene care „se integrau într-o viziune etico-teleologică, deci care puteau avea o *areté*”²⁴. În *Parmenide*, Platon supune unei critici „nimicitoare” teoria Ideilor (130 b). Aici, Platon însuși expune geneza teoriei. Aporia din *Parmenide* nu ar avea nici un sens dacă *eidos* ar fi semnatificat deja concept. Căci dacă Ideea ar fi concept, de ce nu ar putea exista și conceptele de „murdărie” și „păr”? Platon rămîne însă neînduplecat pe pozițiile *chorismós*-ului. „Raportul valoric, care pentru concept este cu totul nesemnificativ”, îl face să respingă Ideea „murdăriei”, pentru că *eidos*-ul este deja încărcat cu sens etic-estetic. Totuși, în *Parmenide*, pe Platon încep să-l preocupe și Ideile pentru toate lucrurile; am spune: încep *ontologia* și *gnoseologia* platoniciană. Stenzel este de acord că, în acest dialog, există o anumită înmuiere a tensiunii valorice, „care, mai înainte, dădea culoare *chorismós*-ului”²⁵. Pentru că, de acum încolo, este vorba și de *cunoașterea realității*. Nu prin valori, ci prin concepte pot fi cunoscute lucrurile reale. Dar acesasta nu înseamnă renunțarea la punctul de vedere valoric: dovadă — problema Binelui suprem în *Philebos* și a teleologiei în *Timaios*. Stenzel analizează pe larg aceste dialoguri, pentru a ajunge la concluzia că cuprinderea naturii în orizontul filosofic, acceptarea cauzei (*aitia*), alături de *eidos*, a părerii, reprezentării (*dóxa*), alături de *logos*, nu a fost o cedare penibilă a sensului originar paradigmatic al Ideilor, ci, dimpotrivă, „cel mai mare triumf al metodei logice, rezolvarea definitivă a problemei participării; acum obiectele fluviului veșnic puteau fi legate de ființa inteligibilă a Ideilor, fără ca Platon să renunțe cîtuși de puțin la puritatea lor”²⁶.

²³ *Ibidem*, p. 23.

²⁴ *Ibidem*, p. 27.

²⁵ *Ibidem*, p. 29.

²⁶ *Ibidem*.

O foarte semnificativă și importantă schimbare de viziune în interpretarea lui Platon o reprezintă succesiunea celor două lucrări ale lui Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins* (1909) și *Ethik* (1925). În timp ce prima lucrare este o exegeză în spiritul Școlii de la Marburg, în *Etică* este susținută, în mod categoric, interpretarea Ideilor ca esențe (*Wesenheiten*). Din prefața *Eticii* rezultă limpede că schimbarea de viziune asupra ideilor lui Platon trebuie integrată într-o experiență istorică, aceea a primului război mondial și a spectacolului vieții superficiale postbelice, dominate de căutarea senzațiilor, de trăire febrilă a clipei, de indiferență, scepticism și relativism. Această atitudine de oboseală și blazare, bine cunoscută din literatura care a zugrăvit viața din deceniul al treilea, era, pentru Hartmann, un *modus vivendi* comod, care reprezintă o slăbire și degradare tipică pentru „omul modern”. „Acest patos este tipic. Și el nu-i pentru prima oară prezent în istorie. Dar, orișicând a apărut, a fost un simptom de slăbiciune și declin, <un simptom> al renunțării interioare și al pesimismului...”²⁷. Împotriva acestor simptome negative consideră Hartmann că trebuie luptat și prin retrezirea și adâncirea simțului valorii, prin reînvierea respectului omului față de sine însuși și prin retrezirea capacității de dăruire.

În paragraful *Valorile ca esențe* din capitolul *Despre esența valorilor etice*, Hartmann a tradus teoretic aceste convingeri, plecând cu argumente noi, fenomenologice, pentru reevaluarea Ideilor platoniciene. Și ni se pare semnificativ faptul că, fără să fie subliniată ca o teză, este schițată deosebirea dintre concepția aristotelică și cea platoniciană.

Pentru Aristotel, arată Nicolai Hartmann, *eidos* are structură logică, este „seria completă a părților determinate ale unei definiții” sau concepută ca serie a acelor *differentiae*, care, plecând de la ceea ce-i mai general, îngustează treptat cuprinsul pînă la „ultima” *differentia specifica*. *Eidos*-ul care ia astfel naștere este o substanță-formă (*Formsubstanz*), structura perfectă. Acest logicism era determinat de indentificarea „esenței” cu „conceptul” sau, mai exact, de lipsa diferențierii între ele. Este ceea ce a întunecat, și în evul mediu, teoria „esenței” și a înlesnit „metafizica temerară a realismului conceptual”²⁸.

Nicolai Hartmann face o distincție riguroasă între categorii și esențe. Ca și Bruno Bauch, Hartmann prețuiește Ideea platoniciană pentru că a fost intuiția genială a unui mod existențial.

²⁷ Nicolai Hartmann, *Ethik*, 2. Aufl., Berlin, W. de Gruyter, 1935, p. 15.

²⁸ *Ibidem.*, p. 108.

A aceluși mod (*Seinsweise*) „prin care tot ceea ce participă la el este așa cum este. Caracteristic este faptul că printre Ideile platoniciene se află tocmai principiile etice, Ideile-‘virtuți’, adică acele valori pe care s-a înălțat etica sa. Aceasta este cu deosebire instructiv pentru teoria valorilor: după modul lor existențial, valorile sînt Idei platoniciene. Ele aparțin aceluși regn al Ființei descoperit pentru prima oară de către Platon, <regn> care poate fi văzut în chip spiritual, dar care nu poate fi nici văzut, nici atins”²⁹. Hartmann subliniază cît de specific și important, totodată, pentru caracterizarea valorilor este conceptul-cheie de *méthexis* (participare): prin valori devine valoros tot ceea ce participă la ele.

Reamintind și unul din rezultatele de seamă ale eticii kantiene, Hartmann arată că și la Platon, în primul rînd, valorile nu-și au izvorul nici în lucruri (bunuri), nici în subiect. În al doilea rînd, în viziunea platoniciană, valorile nu sînt „formale”, cum va susține Kant, ci structuri, calități. În al treilea rînd, ele depășesc intelectualismul, fiindcă sînt accesibile intuiției, viziunii (*Schau*). „Motivul platonician al ‘intuirii’ se potrivește bine la ceea ce etica materială numește ‘simț valoric’ (*Wertgefühl*), la ceea ce ne documentează actele luării de atitudine, de apreciere (...) Aprioritatea cunoașterii lor <valorilor> nu este intelectuală, reflexivă, ci emoțională, intuitivă”³⁰.

Nicolai Hartmann atrage atenția asupra problemei experienței. Solidar cu apriorismul valoric (nu gnoseologic), filosoful contemporan apreciază faptul că, la Platon, valorile spre care tindem sînt încă ireale, așadar în nici un caz „experimentate”. În *Lysis*, Platon arată că tot ceea ce-i apreciat, evaluat sau valorizat capătă acest caracter prin referința sau raportarea la o valoare. Valorile au, la Platon, „caracterul unor esențe autentice, caracter de Absolut și Principii...”³¹.

Fără să adîncească problema, pe care o considerăm esențială, a „despărțirii” (*chorismós*) dintre Valori și realitate, Hartmann marchează însă deosebirea dintre valori și categoriile realului. „Chiar cînd au cea mai autentică obiectivitate, valorile nu sînt niciodată legi ale realității (*Seinsgesetze*), ele nu sînt realizate în orîșice-i real (...) Noncoincidența realității cu ele nu este nici o dovadă împotriva lor”³². După cum vom încerca să arătăm, unul din cele mai de seamă merite ale lui Platon în axiologie este tocmai reliefaarea acestei distanțe dintre Valoarea și Realitate.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 109.

³¹ *Ibidem*, p. 112.

³² *Ibidem*, p. 113 (subl. ns.).

Un aport remarcabil în interpretarea Ideii platoniciene ca Valoare l-a constituit monografia *Die Idee* (1926) a lui Bruno Bauch. (Interpreții care se mărginesc la consultarea lucrărilor de istoria filosofiei, firește, nu au remarcat-o.)

Obiectivul lui Bauch este analiza *sistematică* a semnificațiilor multiple ale Ideei, din punct de vedere ontologic, gnoseologic și, mai ales, axiologic, deși Bauch nu folosește acest termen, după cum nu-l folosese nici Windelband, Rickert sau Scheler. Dar noțiunea de Valoare joacă un rol central în monografie. Deși are un obiectiv sistematic, în cartea lui Bauch, referirile istorice au o importanță marcantă. Filosofii la care Bauch găsește sprijinul esențial în interpretarea Ideii ca Valoare sînt Platon și Kant. Trebuie subliniat acest lucru, pentru că Bauch este primul reprezentat al Școlii de la Baden care pornește de la Platon, ceea ce nu găsim nici la Rickert, nici la Scheler.

Cel dintîi și cel mai important motiv pentru care îl omagiază Bruno Bauch pe Platon este caracterizarea Ideei ca existență în afara realităților, lucrurilor, ca un fenomen specific, deosebit, și în afara existenței (*koris ton onton*). Bauch critică neînțelegerea „realistă” a descoperirii platoniciene : „Ideile platoniciene au fost înțelese iarăși ca realități care dublează realitatea obișnuită (...) Esența lucrurilor a apărut ca un imperiu al lucrurilor sub numele de Idei. Ideea a fost înțeleasă ca *res*, interpretată realist”³³. Dar Platon subliniase cu fermitate că Ideile nu sînt accesibile simțurilor, că ele nu pot fi auzite, mirosite sau pipăite. Iar interpretarea psihologistă le-a transformat în reprezentări, deși Platon susținuse că Ideile nu sînt *onta*, că ele sînt în afara (*choris*) lucrurilor existente.

Interpretarea tradițională a Ideilor platoniciene a rămas perplexă în fața paradoxului : Ideile *sînt*, ba chiar sînt miezul, esența lucrurilor, a realității, și totuși *nu sînt existente*, realități. Nu se puteau înțelege sensul importantelor noțiuni platoniciene de *participare* (*métexis*) și *prezență* (*parousia*). Or, Platon desemnase prin aceste noțiuni „raportul dintre Idei și existență”³⁴.

Bauch consideră că idealismul platonician nu reprezintă rezolvarea problematicii Ideii, dar valoarea lui nepieritoare constă în faptul punerii problemei. Intuiția genială a lui Platon luminează Ideea ca Valoare : ea este *mai mult* decît simpla existență, „stă deasupra ei (...) ca țintă și scop (*télos*) și numai participînd la ea (*métexis*) există existența însăși ...”³⁵.

³³ Bruno Bauch, *Die Idee*, Leipzig, Reinicke, 1926, p. 3.

³⁴ *Ibidem*, p. 5.

³⁵ *Ibidem*, p. 7.

Bauch subliniază că problema Ideii nu este numai o problemă de ordin teoretic, că ea nu revine doar teoriei cunoașterii și ontologiei. Platon a înțeles Ideea în opoziție cu realitatea și a deschis astfel calea înțelegerii importanței Ideii pentru filosofia practică. Kant a reluat viziunea lui Platon despre Idee, folosind termenul *Aufgabe* în sensul de țintă, temă, sarcină și definind „imperiul scopurilor” ca arie a „veșnicelor ținte”. Această continuitate între Platon și Kant a fost vizată de către filosoful german când a afirmat că „îl înțelege pe Platon mai bine decât s-a înțeles el însuși”.

Lipsa de înțelegere sau de interes pentru Ideea ca valoare la Platon se prelungește și în epoca noastră. Oricât de curios ar părea, ținând seama mai ales de faptul că Bertrand Russell a fost în practică un mare umanist, celebrul filosof englez nu a sesizat cîtusi de puțin sensul valoric al Ideii. După Russell, în capitolul *Teoria ideilor* (la Platon), „această teorie este în parte logică, în parte metafizică”³⁶. Dar ceea ce Russell numește „metafizică” se referă tot la idei, în sensul de concepte; deosebirea dintre lumea ideilor și lumea simțurilor este înțeleasă doar din punct de vedere gnoseologic. Iar faptul că, în viziunea lui Platon, Binele este superior cunoașterii și adevărului este calificat drept „misticism”. Russell face o rezervă principială: „Doctrina lui Platon despre Idee cuprinde un număr de erori evidente. Însă, în ciuda acestora, ea marchează un progres cu adevărat important în filosofie”³⁷. Dar progresul n-ar fi decît din punct de vedere gnoseologic: pentru că „teoria ideilor este prima teorie care a subliniat problema universalelor...”³⁸.

La un interval de trei decenii după Heimsoeth, în cadrul unei impunătoare bibliografii, care de fapt constituie esența manualului său de istoria filosofiei, Wilhelm Totok sistematizează cele șaiszeci și șase de pagini de bibliografie închinată lui Platon după disciplinele: teoria cunoașterii, logică, metafizică, etică, chiar și filosofia istoriei; axiologia, însă, nu figurează³⁹.

Nu putem încheia acest paragraf fără să nu punctăm măcar interesul pentru problema valorii în literatura filosofică românească. Pentru a caracteriza Ideea platoniciană, Cezar Papacostea atrăgea, de la început, atenția asupra deosebirii ei de „termenul comun: idee, noțiune”⁴⁰. Papacostea evidențiază sensul creator al Ideii platoniciene,

³⁶ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York, Simon and Schuster, 1945, p. 12.

³⁷ *Ibidem*, p. 126.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Frankfurt, Klostermann, 1964.

⁴⁰ Cesar Papacostea, *Platon*, București, Edit. Casa Școalelor, 1930, p. 50.

dar nu în sensul cauzal, material. „Ideea este esență eternă ; creînd, nu istovește ; coborîndu-se în materia sensibilă, nu decade...”⁴¹. Indivizii realizează în viață cîte ceva din Ideea „om”, dar nu în sens biologic, ci valoric : talentul, frumusețea, devotamentul. Prin *participare* la Idei se realizează contactul dintre cele două lumi, sensibilă și suprasensibilă.

Analiza migăloasă a dialogului *Lysis* îl duce pe Constantin Noica la concluzia că, pentru Platon, prietenia este familiaritatea cu Binele : „Binele familiar întregii realități înseamnă aspirația acestei realități către bine ; iar aceasta e tocmai *sensul ascendent* al lucrurilor, în viziunea greacă (...) Toată realitatea e înrudită lăuntric cu binele și năzuiește către el, se împlinește prin el, se eliberează prin el”⁴². Caracterizînd lumea valorilor, Noica subliniază, în interpretarea dialogului *Euthyphron*, că „*Exercițiul* Ideilor se face ca o evaziune din lumea reală. Ideile se întorc asupra realului, se împlîntă în el...”⁴³. Autorul marchează concis deosebirea dintre Concept și Ideea-Valoare atunci cînd arată că, în *Menon*, „sînt în joc cele patru virtuți cardinale din *Republica*, care alcătuiesc la un loc — ca Idee însă, ca ansamblu de valori solidare, nu ca simplu concept...”⁴⁴.

Platon dovedește că problema virtuții nu se rezolvă „în termeni de definiție conceptuală (...) ci pe altă cale. Am sugerat, mai sus, că, pe o asemenea cale, tocmai că nu cauți o cunoaștere de definiții, care-ți dă limitatul unui lucru, ci o cunoaștere de ordinul Ideii, care-ți dă nelimitatul lucrului”⁴⁵.

În *Interpretare la „Phaidon”*, Constantin Noica evidențiază faptul că „exemplele pe care le dă aici Platon nu sînt însă de realități naturale, ci din lumea valorilor...”⁴⁶.

În *Platon heracliticul. Contribuții la istoria dialecticii* (1972), Ion Banu⁴⁷ a urmărit, minuțios și pe deplin convingător, chipul în care viziunea heraclitică crește și se impune în evoluția gândirii lui Platon. Scopul autorului este să ofere „o contribuție la istoria dialecticii”, să arate cum heraclitismul triumfă asupra „eleatismului”, așa cum lumina învinge, treptat, întunericul. Străduința autorului, pe deplin reușită, este să arate cum creșterea experienței, apropierea

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² C. Noica, în Platon, *Opere*, vol. II, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 210—211.

⁴³ *Ibidem*, p. 258.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 357.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 366.

⁴⁶ *Idem*, în Platon, *op.cit.*, vol. III, 1978, p. 25.

⁴⁷ I. Banu, *Platon Heracliticul (Contribuții la istoria dialecticii)*, București, Edit. Academiei, 1973.

de realitate, „autodezbaterea” scrupuloasă etc. îl duc pe Platon la abandonarea treptată a eleatismului.

În substanțialul studiu introductiv *Platon și platonismul*, urmărind cuprinderea tuturor aspectelor filosofiei platoniciene, Banu a relevat și ponderea axiologiei: „Scopul suprem al întregii cugetări platonice este promovarea unor valori: Binele, Frumosul, Justul, Armonia noncontradictoriului”⁴⁸. Subliniind, ca și în *Platon heracliticul...*, cotiturile pe care le reprezintă, din punct de vedere metodologic și ontologic, dialogurile *Statul* și *Parmenide*, istoricul filosofiei va valorifica acceptarea de către Platon a contradicției, constatând, totodată, că „esențele ideale sînt, acum ca și mai înainte, concepute de Platon tot ‘separate’ de lumea individualilor, de lumea fenomenelor (sensibile) și primordiale în raport cu aceasta...”⁴⁹. Sîntem cu totul de acord cu concluzia paragrafului despre „arhitectonica” sistemului platonice: „sub raport genetic, etapele sînt: Axiologia → Antropologia → Sociologia ca teorie a societății → Politologia → Gnoseologia → Ontologia...”⁵⁰. (Rămîne însă o problemă: de ce axiologia determină celelalte discipline?)

Credem însă că, recunoscînd ponderea axiologiei la Platon, trebuie să o apărăm atunci cînd Platon, din pricina ei, trage concluzii greșite în ontologie și metodologie. A „apăra” axiologia platoniciană nu înseamnă decît să-i dăm prețuirea cuvenită în mod consecvent. În primul rînd, să nu-i aducem obiecții care își au rostul în ontologie, metodologie și teoria cunoașterii. Or, critica aristotelică a *corismós*-lui, a Ideilor ca esențe separate, este valabilă din punct de vedere ontologic și gnoseologic, dar nu din punct de vedere axiologic. I. Banu se raliază criticii aristotelice atunci cînd consemnează că „materia din care sînt luate valorile e luată din sfera unor considerații abstract-teoretice și nu din lumea concret-omenească...”⁵¹.

Explicînd separația Ideilor, Ion Banu nu se mai referă la Idei ca Valori: „Platon acordă existență de-sine-stătătoare și primordială unui universal, acelui universal pe care îl exprimăm prin noțiuni (logice) (...) dînd existență ontologică (...) conținutului unui concept logic...”⁵². Dar, după cum arată însuși I. Banu, pînă la *Philebos* și *Timaios* nu noțiunile, ci Valorile constituie tema predominantă.

⁴⁸ *Idem*, în *Platon, Opere*, vol. I, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975, p. XIX.

⁴⁹ *Ibidem*, p. XXXIII.

⁵⁰ *Ibidem*, p. XXII.

⁵¹ *Ibidem* p. XX.

⁵² *Ibidem*, p. XXV.

Firește că dacă uităm de drepturile axiologiei, atunci putem critica atât caracterul separat al Valorilor, cât și termenul platonice al *participării* (*méthexis*). Dacă acest termen nu-i valabil ontologic, dacă nu poate fi aplicat raportului dintre fenomenele din natură și Idei sau dintre lucruri și Idei, nu înseamnă că nu descrie, pentru prima oară în istoria gândirii, raportul *sui generis* dintre oameni și Valori. (Nu între gândirea umană și noțiuni.) Dacă nu rămânem consecvenți în recunoașterea *permanenței* problemei valorilor în întreaga operă a lui Platon, atunci riscăm să recădem în tradiționala interpretare a platonismului doar ca gnoseologie și ontologie. Chiar într-un dialog cum este *Phaidros* riscăm să vedem numai „...iubirea ce se orientează spre Idee și face astfel legătura de 'intermediar' între subiectul și obiectul cunoașterii...”; această iubire „nu este decât ipostaza afectivă a demersului logic...”. Ni se pare că aici este clar exprimată concepția după care logicul este primar și determinant față de etos, iubirea fiind subordonată procesului cognitiv. Nimeni nu contestă latura gnoseologică a criticii discursului retoric, ideea despre „metoda dialectică”, descrierea deducției etc. Dar, după cum încercăm să arătăm în altă parte, *Phaidros* este, în primul rînd, sau cel puțin tot atât de important pentru analiza conștiinței valorice.

Deși I. Banu este tentat să urmărească în studiul introductiv ceea ce urmărise și în *Platon heraclitul* ..., găsim formulări echilibrate, în care se „face partea” axiologiei, cum este, de pildă, caracterizarea dată *Statului*. Odată cu semnalarea procesului de penetrare serioasă a heraclitismului și de „destructurare” a eleatismului în acest dialog, autorul observă că „enunțul valorilor ideale, guvernate de Ideea de Bine, ocupă în prealabil cîmpul gândirii platoniciene (...) pentru a statornici sfera axiologică ideală...”⁵³. La fel de îndreptățită și binevenită (pentru că marchează continuitatea sau permanența bazei axiologice) este relevarea însemnătății *normelor* în *Omul politic* a conceptului de *lege* „ca act normativ, inspirat totodată de Principii (Idei) absolute...”⁵⁴. De asemenea, notația despre principiul Ideii (ca valoare) în *Critias*, și mai ales caracterizarea dialogului *Philebos*, pe care I. Banu îl vede în lumina problemei valorilor: „Din subtextul (de ce nu textul? — *n.ns.*) dialogului se impune atenției cititorului tema-cheie a întregii construcții platoniciene, aceea a Valorilor”⁵⁵.

Dacă lucrul acesta este evident prin însăși tema pusă în dezbatere în *Philebos* — tema plăcerii —, persistența orizontului va-

⁵³ *Ibidem*, p. LXXXI.

⁵⁴ *Ibidem*, p. LXXXIV.

⁵⁵ *Ibidem*, p. LXXXV.

lorie în dialogurile de bătrînețe, în care matematicul capătă o pondere din ce în ce mai mare, trebuie subliniată. I. Banu arată, printr-o formulare pătrunzătoare, că „în platonism, unde teza identității valorilor supreme pare să dea vigoare întregii construcții teoretice și să funcționeze ca podoabă ce o încununază, ea primește și o infuzie, mai mult, o legitimare matematică; ba chiar ea *pătrunde* matematicul!”⁵⁶.

1.3. RĂDĂCINILE AXIOLOGIEI PLATONICIENE

Ca și pentru Confucius, criza istorică a Greciei din vremurile în care a trăit a fost pentru Platon fenomenul care i-a provocat reacția și viziunea axiologică, inclusiv substratul axiologic al ontologiei și teoriei cunoașterii. Că Platon a trăit într-o epocă de criză se știe de mult. Dar, pentru înțelegerea chipului în care a reacționat Platon la această criză, ni se pare necesară o analiză mai perseverentă a legăturii dintre problemele epocii și răspunsul platonician.

Geneza însăși a axiologiei lui Platon este o reacție de nemulțumire, de dezacord și dispreț față de situația politică și etică a societății ateniene. Seninătatea socratică se împletește uneori cu minie împotriva pragmatismului și subiectivismului sofistilor, pe baza intuiției profunde că dezorientării și haosului politic, precum și degenerării morale poate și trebuie să li se dea o replică practică și teoretică.

Atît Nietzsche, cît și Toynbee i-au considerat pe Socrate și Platon drept *expresie* a crizei, căzînd însă în eroarea de a neglija deosebirea dintre *criză* și *răspunsurile* la criză. Astfel, Toynbee dă o sentință lapidară întregii civilizații elene, susținînd că războiul peloponesiac „...a fost semnul exterior și vizibil al decadentei interne, spirituale, a societății elenice în general și a Atenei în special”⁵⁷. Puțin mai departe, deși apreciază critica pe care a adus-o Platon Atenei lui Pericle, Toynbee continuă să dea o apreciere negativă *tuturor* exponenților acestei civilizații, ajunsă, după Toynbee, în faza de dezagregare. Este aplicarea ideii greșite a lui Toynbee despre caracterul *global negativ* al atitudinilor în perioadele de criză istorică; o viziune teoretică negativistă contrazisă de antinomiile valorice, de conflictul atitudinilor și concepțiilor etice, politice și filosofice pe care ni le înfățișează atît cultura chineză, cît și cea greacă în perioada de „dezagregare”. Meritul istoric al lui Confucius și al lui Platon a constatat

⁵⁶ *Ibidem*, p. XLVIII.

⁵⁷ A. Toynbee, *L'Histoire*, Paris, Gallimard, 1951, p. 341.

tocmai în efortul viguros de a se ridica împotriva manifestărilor etice, politice și filosofice *negativiste* — resemnate, sceptice, subiectiviste, hedoniste sau disperate.

Hegel a sesizat *nemulțumirea* ca atitudinea primară a lui Platon, dar a socotit-o un fenomen general: „Constatăm în general că pe atunci grecii erau cu totul nemulțumiți, repudiind și condamnând constituția democratică și stările epocii lor ...”⁵⁸.

Documentele istorice și teoretice ale vremii ne arată însă că existau și oameni foarte mulțumiți atât de situația generală, cât și de ei înșiși. Și această adeziune, cu excepția lui Hippias și Phaleas din Caledonia, care proiectează o altă societate, este caracteristică pentru sofști. Succesul sofștilor este o dovadă irecuzabilă; ei nu sînt oameni care merg împotriva curentului, ci care se lasă purtați de el. Fără să micșorăm chipul în care au slujit culturii noi, netradiționale, a epocii lor, trebuie să amintim că toate cusururile lor au alcătuit reversul negativ al unei activități utile și binevenite. Dar ceea ce vrem să subliniem este doar faptul că, slujind cultura democratică, ei au servit, mai mult sau mai puțin conștient, exceselor *individualismului* și *pragmatismului*, împotriva cărora s-a ridicat Platon. Léon Robin a evidențiat chipul în care ideologia sofștilor corespundea perfect ambițiilor și setei de afirmare de sine a atenienilor din acea vreme, când „fiecare vrea să-și afirme, în văzul tuturor, superioritatea virtuții lui, adică a talentelor și aptitudinii de a cărmui propria viață și pe a celorlalți”⁵⁹.

În același sens, ca Hegel, și alți autori au subliniat „nemulțumirea, ca stare generală a gînditorilor din a doua jumătate a secolului V î.e.n. Eleutheropulos leagă eforturile axiologice ale lui Platon de „simpla nemulțumire cu părerile celei mai mari părți a societății grecești de pe atunci, în special a societății ateniene”⁶⁰. Dar acest autor reduce ansamblul concepțiilor etice și social-politice ale lui Platon la respingerea concepțiilor adversarilor săi despre Bine și Virtute. Indignarea față de societatea epocii sale nu a fost o reacție personală a lui Platon sau împărtășită de un grup restrîns. Există în Thucidides o pagină celebră, în care marele istoric a zugrăvit „realist” (Nietzsche) și obiectiv descompunerea politică și morală a Greciei la finele secolului al V-lea î.e.n. Din perspectiva axiologică, Thucidides a evidențiat criza socială și criza valorilor care au început în perioada războiului peloponesiac: „Ei au schimbat, după bunul lor plac, și sensul obișnuit

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei* (trad. D. D. Roșca), vol. I, București, Edit. Academiei, 1963, p. 482.

⁵⁹ Léon Robin, *La Pensée grecque. La Renaissance du Livre*, Paris, Albin Michel, 1923, p. 166

⁶⁰ Eleutheropulos, *Die Philosophie und die sozialen Zustände des Griechentums*, Zürich, 1915, p. 240.

al cuvintelor. Astfel, îndrăzneala nesăbuită a fost numită bărbăție iubitoare de prieteni, iar ezitarea înțeleaptă — lașitate necuviincioasă; cumpătarea a fost numită vâl al lașității, iar pricoperea la toate, lipsă de stăruință; zelul nebunesc a fost numit bărbăție, iar încercarea de a întinde curse cu precauție a fost numită pretext binecuvîntat pentru retragere de la acțiune. Cel care era nemulțumit a fost socotit demn de nezdruncinată încredere, iar cel care-l contrazicea era hănuit. Cel care întindea o cursă, dacă izbutea, era socotit inteligent, iar cel care o plănuia era socotit și mai teribil”⁶¹.

Într-una din intuițiile sale geniale, în care uită de ura împotriva „moralismului”, Nietzsche a surprins rădăcinile oricărei morale: vorbind despre roadele „noii libertăți”, libertatea „spiritelor eliberate” de a analiza lucid oameni și valori, Nietzsche scrie că „... trebuie să numim bune și rele nu acțiunea bună și rea în sine, ci numai în perspectiva tendințelor de conservare ale unor anumite tipuri de societăți”⁶². Dar, printre aforismele și notele cu privire la Socrate și Platon, numai în mod excepțional se află o intuiție despre caracterul *istoricește necesar* al axiologiei socratic-platoniciene. Nietzsche intuiește de ce a crezut Socrate în cunoaștere, în „suprema înțelepciune” și a socotit-o virtute: „... a ghicit că ea este *Salvarea*; nu era liber să fie *înțelept*, era *de rigueur*”⁶³. În restul (majoritatea) caracterizărilor disprețuitoare la adresa „moralismului”, Nietzsche consideră etica socratic-platoniciană drept o *abatere* arbitrară de la „instinctul sănătos al grecilor (...) ea înseamnă exact *descompunerea instinctelor gecești* (...) Toți acești mari ‘oameni virtuoși’ și palavragii sînt chiar tipuri de descompunere...”⁶⁴. Mai concret, pentru a dovedi caracterul „decadent” al filosofiei platoniciene, Nietzsche îi enumără păcatele: „... ruperea instinctelor de *polis*, de competiții, de vrednicia militară, de artă și frumusețe, de mistere, de credință în tradiție și străbuni...”⁶⁵. Platon mai este învinuit că a fost împotriva aristocrației, că a folosit dialectica în viața de toate zilele, că a conspirat cu tiranii, că a fost preocupat de politica viitorului etc. Deși ținuse prelegeri despre Platon, Nietzsche nu șovăie să-l identifice cu „alți reprezentanți ai *formelor* tipice ale *decadenței*”, cu „anarhismul, nihilismul, cinismul, hedonismul...”⁶⁶.

⁶¹ Thucydides, *Războiul peloponesiac*, III, 82 (trad. N. I. Barbu), București, Edit. științifică, 1966, p. 166.

⁶² Fr. Nietzsche, *Werke*, Bd. III, (Hrsg. Schlechta), München, Carl Hauser, 1966, p. 758.

⁶³ *Ibidem*, p. 771.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 770.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

Într-o altă intuiție pătrunzătoare, Nietzsche a luminat rădăcinile eticii : este „filosofia dorinței”, nevoia și dorința „să fie altfel”, „trebuie să fie altfel” ; „nemulțumirea ar fi așadar germenul eticii” ⁶⁷. Dar, așa cum, după ce a înțeles că filosofia socratic-platoniciană nu putea fi decât o expresie a crizei epocii, Nietzsche a osîndit-o, tot astfel, după ce a elogiat întreaga filosofie clasică germană pentru că era o nostalgie după greci, o continuare a Renașterii, „o voință de Renaștere”, i-a osîndit pe Kant și Hegel pentru etica lor. „De la Platon încoace, filosofia se află sub dominația moralei” ⁶⁸. Ca și cum filosofia lui Nietzsche nu s-ar fi aflat în aceeași situație !

Jakob Burckhardt, pe care Nietzsche îl prețuia fără rezerve, avea cu totul alte păreri despre Platon și criza socială și morală a epocii sale. În marea sa lucrare despre istoria culturii grecești, Burckhardt a făcut o distincție netă între Platon și fenomenele de decadentă pe care le-a sesizat filosoful însuși.

La sfîrșitul secolului V î.e.n., arată Burckhardt, „moravurile au fost puternic zguduite prin clătinarea statului, care era reazemul lor cel mai de seamă. Dar nu numai moravurile se deslîncează, ci nelegiuirea egoistă este fără margini” ⁶⁹. O trăsătură politică de bază a Atenei devine lupta pentru putere, pentru hegemonie, care influențează hotărîtor mentalitatea atenienilor : „... ambiția și vanitatea nu mai sînt satisfăcute prin proclamarea și slăvirea învingătorilor în competiții ; trebuia și o manifestare în afară, adică împotriva altor cetăți” ⁷⁰ care nu deveneau inofensive decât dacă erau zdrobite. Burckhardt evidențiază cît de nefastă era pentru indivizi pilda moralei războinice, lipsite de orice scrupul, între cetățile grecești : „crime, vinderea de sclavi, distrugerea culturilor, pustiirea și nimicirea erau la ordinea zilei” ⁷¹.

Față de aceste fenomene de criză, Burckhardt evidențiază valoarea reacției a trei spirite mari : Thucidides, Aristofan și Platon. Caracterizarea comediei aristofanice și a sensului etico-politic al dialogurilor platonice o face marele istoric aproape cu aceleași cuvinte. „În fond, vechea comedie este ea însăși o parte a crizei vieții grecești...” ⁷², scrie Burckhardt despre Aristofan, evidențiind critica societății și a moravurilor în *Norii*. Personajele din dialogurile lui Platon

⁶⁷ *Ibidem*, p. 865.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 903.

⁶⁹ Jakob Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, Berlin, Koch Verlag, 1940, p. 707.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 704.

⁷² *Ibidem*, p. 707.

„aduc cele mai puternice mărturii despre criza vieții grecești”⁷³. În dialogurile politice *Statul*, *Legile*, *Gorgias*, Platon a zugrăvit goana după putere, necinstea, decăderea moravurilor, ipocrizia etc. După Aristotel, Platon ar fi spus unui Archibios că la Atena a devenit o modă să fii rău.

Cît de importantă, decisivă de fapt, este atitudinea în fața crizei istorice, sociale și morale ne-o ilustrează pozițiile pe care s-au situat așa numiții „socratici”, mai ales Aristip și Antistene, reprezentanți ai școlilor cirenaice și cinice. Hegel remarcă : „i s-a făcut lui Socrate reproșul că din învățătura lui au ieșit filosofi atît de diferite”⁷⁴, dar se alătură și el unei explicații intelectualiste : „aceasta se datorește caracterului nedeterminat și abstract al principiului său”⁷⁵. Numai că Platon a tras cu totul alte concluzii din *același* principiu „nedeterminat și abstract”.

Faptul că Aristip optează pentru principiul plăcerii, iar cinicii pentru libertatea și neatîrnare desăvîrșită ca destinație a omului”⁷⁶, faptul că megaricul Euclide afirmă inexistența răului, iar cirenaicul Theodoros consideră plăcerea și durerea drept indifferente nu se datorează lui Socrate, ci propriilor opțiuni subiectiviste față de problematica crizei. Denumirea tradițională globală de „școli socratice” nu poate ascunde deosebiriile dintre Platon și ceilalți socratici. Nu se poate voala nici deosebirea marcantă dintre „adaptarea” la viață a lui Aristip, premergătorul lui Epicur în elogiul plăcerii, și nici protestul cinicilor împotriva societății și valorilor din epoca lor. Ceea ce ni se pare că trebuie subliniat, în primul rînd, este *atitudinea negativă* față de problematica crizei, atitudine care reiese din diversele motive tematice subiectiviste ale cirenaicilor, megaricilor și, în parte, ale cinicilor.

După Aristip, binele se reduce la senzații, ele sînt criteriul cunoașterii și al acțiunii. „Trăim întrucît le urmărim în vederea realității și a plăcerii”⁷⁷. Deși nu a sesizat raportul dintre atitudinea cirenicilor și problematica crizei, Hegel a înțeles și a caracterizat lapidar sensul axiologiei lor : „Aici începe răsturnarea spiritului grec”. Pentru că, pînă atunci, individul considera firesc să-și contopească problematica vieții sale cu cea a colectivității. „În schimb, cînd această împăcare nu mai există, cînd insul uman nu mai trăiește în eu-

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 428.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 455.

⁷⁷ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, §§ 199—200.

prinsul moravurilor poporului său (...) el începe să se îngrijoreze de sine (...) când s-a produs sfișierea, individul trebuie să se adîncească în sine însuși, este nevoit să-și caute aici destinația sa”⁷⁸.

Radicalismul valoric al lui Platon se reliefează și mai clar în opoziție cu *indiferentismul* care se intensifică treptat la cirenaici, de la Aristip la Hegesias. Aristip, observă Walter Kinkel, atunci când, spre deosebire de sofști, optează pentru legi și obișnuință, „... nu caută în ele nicidecum valori morale ferme, ci se supune legilor numai din teamă că, lezîndu-le, și-ar atrage neplăcere”⁷⁹. Indiferentismul lui Aristip eclatează în atitudinea lui față de stat: Aristip afirmă că el se poate adapta oricărui regim politic, în orice țară. „Cu alte cuvinte, el este complet indiferent față de problema statului”.

Theodoros, după Diogenes Laertios, „a considerat indiferente plăcerea și durerea”, iar Hegesias, pe care Kinkel îl apropie pe drept de Schopenhauer, declară că „este indiferent dacă alegi viața sau moartea”, este indiferent dacă ești sclav sau liber. „Numai nebunul putea considera că-i important să trăiască; pentru înțelept, acest lucru este indiferent”. De aceea, conchide Hegel, Hegesias a ajuns la „indiferență desăvîrșită”⁸⁰.

De la plăcere la disperare, de la Aristip la Hegesias, numai soluția sau conținutul concret se schimbă. În fond, ambele soluții ilustrează *subiectivismul*, retragerea sau indiferența progresivă față de oameni, față de stat, față de valori și norme. *Apáttheia*, indiferența, îi unește pe cirenaici, pe sceptici, pe stoici și cinici ca o „vorbărie” despre înțelepciune: idealul înțeleptului este scopul său, nu scopul universal al lumii”⁸¹. Prin acești „socratici” se săvîrșește trădarea definitivă a patosului lui Socrate pentru îmbinarea armonioasă a cunoașterii și acțiunii, a trezirii conștiinței și a respectului pentru Legi și Norme. În filosofia elenistă se va continua și accentua retragerea definitivă în eu.

1.4. ARISTOCRATISM SOCIAL-POLITIC, DAR DEMOCRATISM ETIC-AXIOLOGIC

Aproape toți interpreții, chiar și dintre cei mai entuziaști, ai lui Platon, sînt de acord să releve caracterul aristocratic, proaristocratic sau măcar conservator al viziunii politice a lui Platon. Analiza

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p.449.

⁷⁹ W. Kinkel, *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles*, Berlin, Walter Gruyter, 1922,

⁸⁰ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 453.

⁸¹ *Ibidem*, p. 454.

amănunțită a evoluției ideilor social-politice deslușește însă o inflexiune, o moderare a tezelor radicale aristocratice. Ni se pare însă că, din punct de vedere axiologic, este necesară și importantă distincția pe care o propunem în subtitlul paragrafului de față : *aristocratism social-politic, dar democratism etic, axiologic*.

Încă din *Alcibiade*, din critica pe care o face Socrate tânărului ambițios reiese că aceasta nu este o condamnare pur morală, ci dublă : etică și politică. Socrate îl aduce pe Alcibiade la recunoașterea dezastrului *politic* pe care îl reprezintă tiranul : „Dar dacă un om lipsit de priceperea și virtutea cîrmaciului ar avea îngăduința să facă tot ce crede de cuviință pe bordul unei corăbii, îți dai seama ce s-ar întîmpla cu el și cu tovarășii săi de călătorie ? *Alcibiade* : Îmi dau seama : s-ar prăpădi cu toții” (135 a). În *Gorgias*, tipul tiranului nu este criticat, satirizat și condamnat numai din punctul de vedere etic, al „lipsei de măsură”. Mai întîi se cristalizează caracterul *etic* democratic : „Însă nu era un lucru *recunoscut de cei mai mulți oameni* și de către tine, adineauri, că este mai urît să nedreptățești decît să fii nedreptățit ?” (475 d) (*subl. ns.*). Dacă, pentru caracterizarea conștiinței valorice la Platon, am inclus *distincția* ei, înălțarea ei deasupra conștiinței comune, aceasta nu implică totdeauna o diferențiere socială. Tendința socratică genuină este trezirea etică a oricărei conștiințe, a oricărui om, iar nu a unei elite. Rămîne constantă la Platon ideea unei *elite spirituale*, care de multe ori nu are un sens social-aristocratic. Pentru Calicles însă, este important doar cel mai puternic, nu mulțimea. El îi reproșează lui Socrate : „... nu mai conțenești să vorbești de cizmari, de croitori, de bucătari și de medici, ca și cum de ei ne ocupăm acum” (*Gorgias*, 491 a).

În *Gorgias* este zugrăvită plastic deosebirea dintre retor și filosof : filosoful este înălțat deasupra retorului, și a mulțimii care i se alătură, prin sarcasmele lui Calicles : „Filosofia este, Socrate, un lucru plăcut dacă te ții de ea cu măsură, în timpul tinereții” (484 c), dar, continuă Calicles, cînd văd însă un om matur filosofînd încă, fără să se poată dezbăra de acest obicei, atunci cred, Socrate, că acest bărbat merită neapărat să fie bătut” (485 d). Filosoful — Calicles insistă — este o făptură ridiculă ; filosofii sînt neștiutori de „felul de a vorbi care are curs în relațiile atît private, cît și publice ale oamenilor, de plăcerile și dorințele omenești, într-un cuvînt ajung să ignore în toate privințele obiceiurile omenești” (484 d). Un bărbat matur care filosofează — care *vine în conflict* cu valorile curente ale majorității — „merită neapărat să fie bătut”. Cei care „dau tonul” în viață sînt, după Calicles, nu oamenii care își pierd vremea cu subtilități inutile, care discută despre valori, ci „cei de partea cărora se află avuția, reputația și alte multe bunuri (486 d).

Din întreaga perorație a lui Callicles, perorație în care își bate joc de filosof, reiese că mulțimea ar fi alături de el; filosoful se singularizează prin conduita și țelurile lui, ba, mai mult, „ajunge neom, fugind de inima cetății ...” (485 d). Chiar dacă este evidentă exagerarea, șarja, este limpede că sofistul are dreptate: mulțimea nu poate fi alături de oameni care nu sînt în stare să se apere și să se salveze din cele mai mari primejdii. Dar chiar dacă lucrurile ar sta așa, dacă un *astfel* de filosof n-ar avea nici o trecere în ochii mulțimii, Socrate dovedește că atunci cînd este vorba de probleme *politice*, cînd se desbate nu modul de viață filosofic sau nefilosofic, ci existența *socială*, *mulțimea este de partea filosofului*. Ei au *același* punct de vedere în *problemele-cheie*, problemele, am spune astăzi, *existențiale*. Prin stringența argumentării, Socrate îl obligă pe Callicles să recunoască *justetea punctului de vedere politic-democratic*. Pasajul decisiv sună astfel: „Socrate: Nu cumva tocmai *cei mulți* sînt cei ce consideră, așa cum ai spus, că *este drept ca oamenii să fie egali* și că este mai urît să nedreptățești decît să fii nedreptățit?” (488, 489 a) (*subl. ns.*). Socrate încheie prin a da naturii sensul de viziune egalitară, comunitară: „Atunci, nu numai conform legii (...) este dreaptă egalitatea, ci și conform naturii ...” (489 b) (*subl. ns.*). Proclamarea acestei *teze a egalității „naturale”, de fapt originare*, se realizează valoric prin opoziție față de replica furioasă a partizanului tiraniei: „Spune-mi, Socrate, nu ți-e rușine, la vîrsta ta, să vînezi cuvintele (...) Nu ți-am spus adineauri că, pentru mine, a fi *mai bun* este totuna cu a fi *mai puternic*?” (489 c).

Callicles este furios pentru că Socrate a încercat să-l aducă să-și renege poziția, să-l facă să se alătore la „ceea ce pune la cale o adunătură de sclavi și de oameni de toată speța ...” (489 c). Isbucnirea de furie (și ură) a lui Callicles este mai interesantă pentru noi, pentru că, prin replica mînioasă a însetatului de putere, Platon *delimitează la maximum*, din punct de vedere *politic*, cele două poziții: Callicles — pentru tiranie, Socrate-Platon — de partea „celor mulți”, a „ceea ce pune la cale o adunătură de sclavi și de oameni de toată speța ...”, adică a democrației.

În continuarea dialogului, Callicles mărturisește că beția puterii nu-i este suficientă tiranului, el trebuie „... să posede mai mult decît ei” (490 a) — decît „zeci de mii”, precizase Socrate. Platon dezvăluie substratul material, am spune astăzi, al tiraniei, lăcomia de bunuri justificată prin deținerea puterii, în opoziție cu Socrate, căruia i se pare firesc și just că acela care guvernează „în calitate de conducător trebuie să împartă totul, iar în consumarea și întrebuințarea hranei de către propria-i persoană să nu depășească măsura ...”

(490 o). În zadar se înfurio Callicles, refuzînd să vorbească despre mîncare, băutură, veșminte : „O ții într-una cu prostiile”. Este în zadar, pentru că apucase să mărturisească esențialul : chiar dacă cei tari sînt sobri, ei trebuie, în general, „să posede mai mult decît ei”, decît masa.

2. ASPECTE DIN AXIOLOGIA PLATONICIANĂ

2.1. PLATON ȘI ÎNTEMEIEREA AXIOLOGIEI

Într-o epocă în care scientismul și neopozitivismul tind să întunece orizontul valoric, „reabilitarea” teoriei platoniciene a ideilor, din punct de vedere axiologic, ne apare ca o obligație funciară etică și teoretică. Este de la sine înțeles că aceeași atitudine se impune atît față de reprezentanții axiologiei în filosofia modernă și contemporană, de la Lotze și Windelband pînă la fenomenologia valorilor, cît și față de alte concepții care, deși în cadrul unor viziuni normative, idealiste, personaliste etc., apără teza *obiectivității* și a caracterului „absolut” al valorilor și normelor. Poate că aceasta ar putea să-i mire pe acei cititori care se așteaptă ca dezbaterea temei *axiologie și istorie* să fie doar o pledoarie neîntreruptă pentru „cauza istorismului”, în care să domine o critică necruțătoare, „totală”, a punctului de vedere advers.

După părerea noastră, sprijinită pe istoria teoriei valorilor (și a istoriei filosofiei în general), o astfel de critică „totală” este în defavoarea chiar a punctului de vedere istorist. Printre problemele pe care încercăm să le lămurim, în lucrarea de față, se află și aceea a elucidării raportului dintre *istorism* și *relativism*, de fapt a *non-identității*, a *deosebirii* dintre aceste poziții. Spre deosebire de relativism, istorismul nu are nici un motiv să fie ostil obiectivității valorilor. Mai mult, ni se pare că este în sprijinul demonstrației și reliefării acestei deosebiri să prețuim deschis, critic, dar obiectiv, concepțiile care reprezintă valorismul. Considerăm „valoriste” toate acele concepții care exagerează rolul valorilor și normelor, tinzînd spre reducerea ontologiei la axiologie, spre „*explicarea*” lumii prin valori, ca, de exemplu, la Platon, sau ontologia lui Fichte, Rickert etc. În ciuda acestor tendințe, valorismul a fost și rămîne una dintre cele mai vii și patetice laturi perene a istoriei filosofiei. Reliefarea critică a valorismului este cerută nu numai de spiritul valorificării obiective, dialectice (negare și simultan apreciere) în istoria gîndirii, dar, mai ales, pentru că în timp ce relativității se bucură (dintotdeauna) de loviturile date unei concepții opuse lor, *istorismul are nevoie* de reliefarea dialectică a momentului *nonsubiectiv, nonistoric, netrecător, peren, supraistoric* sau *general uman*, cuprins în orice teorie valoristă.

După cum vom încerca să arătăm, discuția asupra concepțiilor valoriste, dacă se vrea obiectivă, nu poate să nu fie critică atunci când, confruntate cu fenomenele (de istorie socială și de istorie a valorilor — etice, religioase, estetice și teoretice), aceste doctrine se vădese incapabile să le explice *rădăcinile, geneza și evoluția* într-o formulare succintă, pe care am folosit-o mai de mult: atunci când *nu dezvăluie Necesitatea la rădăcinile Valorii*⁸². Este evident că fenomenul valorii are o dublă dimensiune — *interioară*, dar și *obiectivă, istorică*. Dacă Nietzsche surprinde în chip genial dialectica Necesitate și Valoare în sfera afectivă, viziunile istorice au fost acelea care au sesizat Necesitatea obiectivă. Necuprinzând Necesitatea, valorismul riscă să devină inactual, nepractic. Dar dacă din această „confruntare” se trage concluzia superiorității nediscutate a lui Platon asupra „relativismului” unui Protagoras, înseamnă că această „confruntare” nu face altceva decât să se subordoneze unui punct de vedere aprioric.

La polul opus se află Nietzsche, care și-a manifestat pe drept simpatia față de realismul și criticismul sofistilor, pe care i-a numit „spirite tari”. Dar Nietzsche i-a îmbrățișat pe sofisti pentru a-i deprecia pe Socrate și Platon. În retrezirea interesului conștiinței europene pentru sofisti, lui Nietzsche i-a premers însă Hegel, al cărui spirit dialectic *i-a cuprins simultan* pe sofisti și pe Socrate-Platon. Oare interpretarea istorică, obiectivă, n-ar trebui, mai curînd, să evidențieze aportul ambilor adversari la axiologia antică, să caute sensul caracterului obiectiv al Ideilor (Valorilor) la Platon și sensul reliefării pivotului antropologic la Protagoras? O pildă de apreciere a sofistilor, depășind propriile-i poziții, ne-a dat-o Windelband, dar cel ce a deschis seria gînditorilor care i-au reabilitat *istoricește* și *teoretic* pe sofisti a fost Hegel. El a dovedit că numai istorismul și dialectica luminează calea spre obiectivitate.

Hegel a considerat drept nesemnificative „desconsiderarea” și disprețul tradițional pentru sofistică și a trecut peste acuzațiile aduse sofistilor pentru a releva *esențialul*: din punct de vedere *istoric*, al istoriei culturii și implicit al filosofiei, sofistii au pus pe primul plan „subiectul cugetător”, au exprimat nevoia spirituală a elinilor din secolul V î.e.n. de a reflecta asupra unor idei și probleme pe care, pînă atunci, le luaseră neatinse din tradiție. Hegel explică de ce sofistii au trezit antipatia unora: deoarece „conceptul (...) prin faptul că se îndreaptă împotriva adevărurilor obișnuite, își atrage asupra

⁸² C. Ionescu-Gulian, *Introducere în etică nouă*, București, Edit. de Stat, 1946, cap. III.

sa ură și defăimare”⁸³. Defăimarea, sofistii și-au atras-o — arată Hegel — „prin opoziția lor contra lui Socrate și a lui Platon”. În ciuda admirației sale pentru Socrate și Platon, Hegel vrea însă să restabilească rolul sofistilor în evoluția spiritului elin : ei au fost „dascălii Greciei”, dascăli datorită cărora cultura în general — deci nu filosofia restrânsului cerc socratic-platonician — „a luat ființă în Elada”. Dar sofistii nu au avut numai o importantă „funcție de cultură” (recunoscută, în toată profunzimea, de elenistul Werner Jaeger, de pildă, în clasică sa lucrare *Paideia*⁸⁴). Sofistii nu numai că au democratizat cultura (cunoștințele de filosofie, matematică, muzică etc.), dar au și învățat oamenii „să dizolve conținutul, mai înainte concret, al credinței”⁸⁵, i-au învățat să *reflecteze* asupra celor ce trebuiau să admită mecanic ca valabil. Axiologic vorbind, sofistii nu numai că au popularizat și răspândit valori științifice, artistice, retorice, dar au stăruit, ca și Anaxagoras, asupra valorii reflecției, a *dezbaterei* și *contestării*, cerînd confruntarea valorilor cu gîndirea critică.

Deși în istoria filosofiei îi aprecia, în primul rînd, pe filosofii care și-au adus aportul la problema categoriilor, a dezvoltării conceptului sau dialecticii, Hegel nu a pregetat să includă, în istoria filosofiei, gîndirea socială. În legătură cu sofistii, el a sesizat importanța lor pentru acest tip de gîndire, apreciînd faptul că sofistii s-au preocupat de problema *puterii* și de *puterea omului*, că au cuprins deci în tematica lor probleme politice și etice, dar, totodată, și faptul că i-au învățat pe greci „să nu se mai mulțumească să asculte de legi ca de o autoritate și o necesitate exterioară”⁸⁶.

Dar, după cum au arătat Werner Jaeger și Wilhelm Capelle, de pildă, nu se poate vorbi despre sofisti numai la modul general, ci trebuie diferențiați după atitudinile lor social-politice, întrucît introduc în „natură” sensuri antagonice : „Avem <la sofisti> o imagine democratică și una aristocratică despre natură și lume”⁸⁷. Unii (Calicles, Trasymachos) iau natura drept pretext pentru justificarea „dreptului celui mai tare”, alții, ca Hippias din Elis, Phaleas din Calcedonia și Antiphon, văd în natură dreptul la egalitate economică, socială și politică. Jaeger consideră că lovitura de stat a aristocrațiilor în 403 î.e.n. a fost în spiritul lui Calicles.

Pe de altă parte, arată Capelle, printre sofistii tineri, unii (Hippias, Phaleas, Antiphon) vin cu idei „de natură socială revoluționară

⁸³ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 336—337.

⁸⁴ W. Jaeger, *Paideia*, Bd. I, Berlin, W. de Gruyter, 1936.

⁸⁵ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 338.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 339.

⁸⁷ Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 409.

în problema 'greci și barbari', 'oameni liberi și sclavi', apoi în ceea ce privește construirea societății și în legătură cu aceasta (...) primul socialism, apoi problema situației femeii — fenomene care sînt pentru prima oară resimțite ca 'probleme' ..."⁸⁸. Antiphon este cel care va declara că „de la natură toți sîntem, în toate privințele, egali, fie barbari sau greci”. Phaleas cere egalitatea economică și socială, iar Hippodamos din Milet, după cum arată Aristotel în *Politica*, a fost primul care a schițat proiectul unui stat ideal, egalitar, proiect care, după Pohlenz și Poehlmann, l-a influențat pe Platon.

Deși axiologia socratic-platoniciană cuprinde o critică implicită a societății și a valorilor epocii lor, Socrate și Platon au fost hotărît împotriva sofistilor în ceea ce privește, am spune astăzi, nu atît ideile lor despre om, despre subiect (din acest punct de vedere, istoria tradițională a filosofiei îl socotește și pe Socrate sofist), cît în ceea ce privește *consecințele sau concluziile subiectiviste* care se pot trage din reliefarea și valorizarea subiectului. Dar, într-o epocă de criză, menținerea valorii persoanei nu este un demers simplu, ci „pe multe de cuțit”; oricînd, o ușoară exagerare transformă apărarea subiectului în subiectivism. În această *situație istorică*, pe fundalul confruntărilor ideologice ale epocii în jurul omului, ni se reliefează importanța — și „istorică” și perenă — a poziției socratic-platoniciene.

Indiferent de faptul că în perspectivă istorică recunoaștem meritele sofistilor, lui Platon îi revine meritul reliefării caracterului *obiectiv* al ideii-concept și al *ideii-valoare*. Valoarea apare, ce-i drept, ca avînd un caracter „rigid”. Dar dacă această „rigiditate” este fermitate? Socrate ascultă de legi, deși este convins că este osîndit pe nedrept, iar în *Statul* legile se identifică cu valorile, apar ca instanțe *modelatoare*. În acest dialog „nu se mai tratează, ca în *Banchetul*, despre elanul interior cel mai profund, nici despre formarea (*paideia*) celor care domnesc și a statului. Aici se înfățișează și se tîlmăcește nu ceea ce îi mîină și atrage, ci ceea ce îi formează pe ei și ceea ce ei înșiși modelează”⁸⁹. La sofisti, după cum a arătat Hegel, în raportul dintre om și valori primează *omul*, la Platon primează *ideile*, valori-legi, cărora oamenii trebuie să li se supună în mod necondiționat. Este greu de spus ce a fost, pentru vremea lui Platon și a sofistilor, mai important: relevarea obiectivității și a tăriei ideilor-valori sau a drepturilor primare ale individului?

Unii contemporani sînt înclinați să aprecieze mai mult fapta sofistilor, care le apar ca precursori de seamă ai fermentului *contestării* spiritului autoritar, conveniențelor și conformismului. Dar, în istoria

⁸⁸ W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Leipzig, Kröner, 1935, p. 320—321.

⁸⁹ Kurt Singer, *Platon der Gründer*, München, Beck, 1927, p. 111.

axiologiei, fapta lui Platon s-a vădit a fi *piatra de temelie a teoriei valorilor*. (Fără să uităm, însă, practica valorilor la sofisti : ei acționau și gîndeau în numele unor valori care răspundeau unor profunde nevoi sociale și spirituale.)

La sfîrșitul secolului al XIX-lea, în cadrul neokantianismului Școlii de la Marburg, tendința gnoseologizantă s-a manifestat și prin interpretarea teoriei platoniciene a ideilor. Înșiși conducătorii școlii — Hermann Cohen și Paul Natorp — au ținut să anexeze această teorie a ideilor la propria lor concepție despre cunoaștere; Cohen a scris *Platos Ideenlehre und die Mathematik* (1879), iar Natorp importanta lucrare *Platos Ideenlehre* (1903). Este curios faptul că, deși ar fi fost cei mai îndrituiți să o facă, fondatorii neokantianismului de la Baden n-au ținut să-și găsească precursorul în Platon. În *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ca și în lucrarea despre istoria filosofiei antice, Windelband aproape că nu evidențiază importanța istorică, pentru axiologie, a Ideii-Valoare la Platon. În epoci dominate de problematica teoriei cunoașterii, cum a fost aceea a postkantienilor, cît și a neokantienilor, deci în primele și ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, nu era ușor să se vadă și să se reliefeze meritele lui Platon ca fondator al axiologiei. De aceea, apare ca excepțională interpretarea lui Hegel. În epoca sa lipsea însăși noțiunea filosofică de *valoare*, considerîndu-se că cuvintele uzuale „principii” sau „idealuri” ar fi suficiente. Să nu uităm, totodată, că, deoarece încă mai dominau categoriile kantiene ale imperativului „datoriei” și alți termeni ai eticii „rigoriste” elaborate de către Kant, nu se vedea că la Kant însuși, cum vom încerca să arătăm, există un puternic pas înainte pe drumul *dezvăluirii specificului valorilor* (etice, estetice, teoretice, religioase). La Kant aflăm surprinzătoarea afirmație că el l-a înțeles pe Platon „mai bine decît el însuși”⁹⁰.

Ceea ce nu au făcut apoi nici fondatorii neokantianismului, nici Lotze, nici Nietzsche, a anticipat Hegel, deși el era puțin dispus să dea o atenție deosebită idealului ca moment opus realului. În *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Hegel scrie : „Cînd vorbim de filosofie platonice și cercetăm ce este cuprins în ea, constatăm că aici se amestecă filosofia cu conștiința suprasensibilului...”⁹¹. Hegel nu șovăie să-și continue gîndul, înțelegînd cele spuse mai sus nu doar ca o caracterizare, ci chiar ca o *definire* a filosofiei platonice : „filosofia platonice este conștiința a ceea ce e adevărat și just în sine și pentru sine, conștiința valabilității unor scopuri generale în stat”⁹². Hegel relevă deci ca esențial pentru filosofia platonice aceea „con-

⁹⁰ Vezi mai departe, p. despre Kant.

⁹¹ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 482 (subl.ns.).

⁹² *Ibidem*.

ti înță a suprasensibilului" (*recte*, a valorilor), concretizînd-o prin valorile dreptății și adevărului „în sine și pentru sine”, care funcționează ca „scopuri generale în stat”. Mai departe, Hegel relevă pasajul din *Statul*, în care Socrate opune valoarea nonvalorii. Căci Socrate spune : „ceea ce e just este opus nejustului, just și nejust sînt două lucruri distincte (...) tot astfel frumosul este opus urîtului, binele răului, precum și orice alt *eidos* față de alt *eidos*”⁹³.

În general, conchide Hegel, în privința descoperirii ideilor, „Platon ne-a deschis lumea inteligibilă (...) Esența ideilor este convingerea că ceea ce e adevărat nu este existentul sensibil, ci numai universalul determinat în sine”⁹⁴. Arătînd că, pentru Platon, ideile sînt o substanță în afara noastră, Hegel subliniază faptul că „ideea este model, prototip (...) ele sînt asemenea modelului artistului după care acesta prelucrează o materie dată și pe care el îl imprimă în aceasta”⁹⁵.

Hegel nu exprimă nici o rezervă, nici un gînd critic față de această latură de model (*paradigmă*) a Ideii. Dimpotrivă, el revine ceva mai departe asupra temei, relevînd drept o calitate faptul că în ceea ce privește „educarea și dăltuirea sufletului”, deci în sfera etică și pedagogică, idealismul lui Platon nu este „un idealism rău”, un idealism subiectiv, după care toate reprezentările ar fi create de subiect din el însuși. Hegel evidențiază deci interpretarea platoniciană a ideilor drept idealism obiectiv și se gîndește precis la *paradigmă*, pentru că citează din *Statul* (VII), unde Platon se referă la modelare, la *paideia* : „sufletul trebuie întors spre ceea ce este, spre ființă, pînă ce devine capabil să suporte vederea acesteia și să contemple lumina și strălucirea a ceea ce este”.

Situîndu-se la acea înălțime de vederi care îi permite să evalueze obiectiv ceea ce-i pozitiv în concepții opuse, Hegel a prețuit atît „subiectivitatea” sofistilor, cît și teoria valorilor obiective a lui Platon. În paragraful intitulat **Dialectica** (din capitolul despre Platon), Hegel desvăluie *cum se completează* (am spune : în „spiritul obiectiv” al epocii) sofistii și Platon. La acesta din urmă, combaterea tezei eleat-sofiste despre inexistența neființei duce la o „elaborare superioară”. Această apreciere, Hegel o întemeiază pe faptul că Platon „dă (...) ceea ce sofistii promiteau să dea : anume, că tot ce-și propune individul în vederea scopurilor sale, tot ce după credința, după părerea sa el își propune ca scop este afirmativ, adevărat, just”⁹⁶. Marele merit al lui Platon constă deci în faptul că el a relevat *caracterul valoric, obiectiv*, în reprezentările și acțiunile subiective ale cu-

⁹³ *Ibidem*, p. 484.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 485—486.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 486.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 513.

tărui sau cutărui individ. Chiar dacă ne însușim teza lui Protagoras, după care omul este măsura tuturor lucrurilor, trebuie să considerăm însă binele, adevărul pentru sine, fără elementele individuale, empirice.

Hegel relevă dialectica subiectiv-obiectiv în filosofia greacă, deși consideră, de la bun început, că „cunoașterea care a apărut cu Platon încă nu s-a realizat la el ca totalitate”⁹⁷. Deși îi reproșează caracterul abstract al Binelui etc., Hegel încheie cu un viguros elogiu a ceea ce a însemnat Platon în filosofie: „Recunoașterea că ideea divinului, veșnicului, frumosului este ceea-ce-este-în-sine și constituie începutul înălțării conștiinței la nivelul spiritualului...”⁹⁸, *chorismós*-ul valoric sau „dualismul”. Dacă înțelegem necesitatea înălțării valorilor pe o treaptă care, în același timp, sfidează realitatea, dar „provoacă” sau stimulează setea de valori, nu mai are sens să dăm axiologiei platoniciene caracterizarea de „dualism” (Rintelen), ca un epitet negativ. Desigur că, într-o axiologie dialectică (pe care o ilustrează chiar istoria axiologiei), punctul de vedere realist, inaugurat de către sofști și adâncit de către Aristotel — și anume: considerarea omului, a potențelor lui sau a posibilului uman *ca bază* a realizării valorilor —, își are justificarea lui. Și nu numai psihologică, ci și social-istorică (Hegel, Marx). Atât etosul individual, cât și etosul unei societăți sau epoci pornesc de la cerințe și nevoi sublimite în idealuri sau valori. Dominante și determinante, ele sînt ceea ce Nietzsche numește „condițiile de existență” ale valorilor (*Existenzbedingungen*). Analiza realistă sau criticistă — fie la Montaigne, Marx, Nietzsche sau Freud — nu se mulțumește nici cu „contemplarea” valorilor, nici cu dictarea dogmatică a valorilor ca norme, ci scormonește la *rădăcina* valorilor.

Dar această *problemă a posibilului*, care are o importanță deosebită în etică⁹⁹, nu trebuie să umbrească momentul valorii, normei, imperativului. Am arătat, cu un alt prilej (Hegel), că, pentru a contesta și critica imperativul (sau idealul, în general, la Kant și Fichte), Hegel a fost mînat de anume motive: acceptarea realității sociale și axiologice din Germania epocii sale, ceea ce l-a dus la cunoscuta formulă de compromis „orice real este rațional”. *Fidelitatea* față de valori implică însă o *neînduplecare față de realitate* și reliefarea decalajului dintre „rațional” și „real”, dintre valori și înfățișarea imperfectă pe care o pot adesea îmbrăca. S-ar putea spune că în *model* există o rezervă critică față de orice întruchipare a lui, o menținere a *distanței*.

⁹⁷ Ibidem, p. 476.

⁹⁸ Ibidem, p. 514.

⁹⁹ cf. C. I. Gulian, *Introducere în etica nouă*, p. 123 — 167.

„Dualismul” platonician, concretizat prin noțiunea de *chorismós*, „separația”, distanța sau decalajul dintre Valori și realitate a fost prima expresie conceptuală, deși în limbaj ontologic, a acestui fenomen specific dialecticii valorilor: valoarea *atrage* etosul tocmai pentru că *nu* este *realitate*, ci deosebită sau chiar opusă ei. Dar, în ciuda deosebirii de realitate, „ca de la cer la pământ”, Ideea platoniciană *acționează* asupra etosului, asupra creatorului (artistului sau gânditorului). Aceasta-i caracteristica cea mai importantă a valorilor și Willamowitz-Moellendorf a evidențiat-o. Deși Platon nu părăsește dublul sens al Ideei—concept și valoare—, primatul îi deține valoarea. Însăși tematica sau materialul pe care lucrează Platon (din care deduce logic ideile) sînt fenomene etice (virtutea, dreptatea). Ceea ce-i „drept” în toate fenomenele „drepte” este „dreptatea”, înțeleasă ca ceva *invizibil*. În ceea ce privește „binele”, „pentru Platon, lucrul esențial era să prindă acest concept nu ca pe un concept logic, ci ca pe ceva existînd în mod separat și, pentru aceasta, el a folosit la început în mod precumpănitor expresia ‘Binele însuși’, totodată și ‘Binele cu adevărat’, în feluritele expresii pe care i le oferea limba”¹⁰⁰. Elenistul german arată că, ulterior, atît „idealul”, cît și „conceptul” au însemnat respectiv ceva ireal sau nerealizabil; ceva *abstras* din realitatea empirică. Pentru Platon însă, „valoarea dreptății îl face pe cineva drept”. De ce sau prin ce? Prin faptul că valoarea *acționează*. „Ea acționează, deci există”¹⁰¹. Platon a preluat tradiția mitică a limbii eline, pentru care sau în care zeii nu erau personificări abstracte, ci aveau prestigiul *forței* și *acțiunii*. La Hesiod, Euripide, Simonide etc. *areté* sau *dreptatea* sînt zeițe.

Deși în ultimele dialoguri Platon a primit în sfera ideilor raporturile matematice și tipurile de specii ale ființelor naturale, Valorile, ca Binele și Frumosul, au predominat. În *Fileb* și *Statul*, ideea (valoarea) Binelui devine supremă și dominantă pentru întreaga realitate, ceea ce transformă teoria ideilor în teleologie.

Mai mulți interpreți afirmă că, în evoluția teoriei ideilor, se poate observa o certă renunțare a lui Platon la „*radicalismul*” opoziției față de realitate, explicabilă mai ales prin dezamăgirile care au urmat experienței realizării statului ideal, dar și printr-o reconsiderare a condiției umane. În interpretarea tradițională, în primul rînd, se subliniază faptul că, în a treia perioadă a vieții și gândirii sale, Platon nu mai susține valoarea gândirii sau a înțelepciunii (*fronesis*) ca Valoare unică și opusă plăcerii. Dialogul *Filebos* aduce o împăcare dialectică între cele două principii, care în *Gorgias* sînt înfățișate ca

¹⁰⁰ Willamowitz-Moellendorf, *Platon*, Bd. I, Berlin, Weidemannsche Buchhandlung, 1919, p. 399.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 345.

iremediabil antagoniste, plăcerea reprezentînd o primejduire a etosului. Bătrînul Platon acceptă faptul că simpla observare a vieții ne învață că nu-i de dorit nici o viață subjugată plăcerilor, dar nici o viață din care plăcerea să fie exclusă. Astfel înnoit, Binele suprem se va vădi a fi un „amestec” al celor două : Binele suprem este acum *măsura* care domină plăcerea și nu o îngăduie decît și în măsura în care este rațională, pură, spirituală.

Dar, din punct de vedere axiologic (etic, politic, pedagogic), este mai important faptul că Platon rămîne pe pozițiile *nemulțumirii* față de realitatea socială și umană din Grecia epocii sale. Tabloul Greciei mitice, pe care îl înfățișează în *Oritias*, mută în trecut modelul statului, pentru a demonstra că acest model a fost realizabil.

Desigur că în *Legi* (cartea a cincea), Platon ne dă o analiză condensată, dar de mare pătrundere, a condiției umane și ajunge la concluzia că perfecția este mai puțin propice oamenilor decît zeilor. Legile trebuie să țină seama de slăbiciunea umană. Dar, deși accepta motivațiile umane fundamentale — plăcerea, durerea, dorința —, Platon arată că valorile *pot și trebuie să fie realizate*, dacă dovedim oamenilor că viața sub zodia valorilor este, în același timp, „mai plăcută” și preferabilă (dezordinii sufletești), pentru că este condiția „unei fericiri mai mari”.

2.2. PARADIGMA

Caracterul de model sau paradigmă al Ideii platonice este recunoscut și de către interpreți care au făcut parte din Școala de la Marburg. Astfel, Walter Kinkel subliniază că Platon desemnează adesea „raportul dintre fenomen și idee ca (raport — *n.ns.*) între copie și model (*Urbild*)”¹⁰². Numai în acest sens axiologic, trebuie să adăugăm, își capătă înțeles evident termenul de *participare* (*mêthexis*) la Platon : oricîți oameni participă în același timp la ideile de bine, frumos, adevăr — modern vorbind : pot realiza sau întruchipa valorile binelui, frumosului etc. —, valorile nu sînt diminuate, nu sînt fărîmitate. Participarea și obiectivitatea valorilor merg mîna în mîna și se susțin reciproc tocmai pentru că sînt obiective, în afara subiectului ; valorile pot sluji drept model sau paradigmă, fără să se piardă în subiect.

Platon a accentuat caracterul paradigmatic al valorilor și prin opoziția lor față de nonvalorile existente în om și în realitate în general („nonraționalul”). În *Fedru*, conducătorul cerului mîna caii,

¹⁰² W. Kinkel, *op. cit.*, p. 153.

de fapt „sufletul”, care este pe jumătate rațional, pe jumătate irațional. În *Timaios*, Platon formulează o genială intuiție dialectică asupra împletirii dintre valoare și nonvaloare în lumea reală. El afirmă că demiurgul a dorit ca în lume totul să fie bun și „pe cât posibil” să „nu fie rău” (*subl.ns.*). În acest pasaj, dialectica platoniciană este departe de orice tendință pesimist-evazionistă care devalorizează viața. Platon deosebește două tipuri de cauze (*aitía*): pe cea rațional-ideală-divină și necesitatea (*anankáion*) care este material-nerațională.

„Dualismul” platonice se extinde cosmic: pe de o parte, lumea telurilor valorice, pe de altă parte, lumea necesității nonvalorice, care este acceptată ca un „dat”. Demiurgul nu poate desființa lumea necesității, care nu știe de valori și nu-i pasă de ele. În *Timaios* este recunoscută cu toată obiectivitatea, în pofida tendinței teleologice, faptul că în lume are loc o confruntare între valori și nonvalori, între bine și rău (Zarathustra!). Și întrucât Necesitatea nu se supune totdeauna convingerii Rațiunii, „rămîne totdeauna un rest de nonrațional în lume: *apeiron*-ul, sub noua înfățișare *neordonată a ceea ce-i material-necesar*, se împotrivesc neîncetat ordinei raționale a lumii și nu îngăduie ca *Binele* să se realizeze în mod pur în lume”¹⁰³.

În această situație, Platon nu respinge, ci *acceptă și integrează* forțele nonvalorice (Necesitatea), tocmai pentru că vrea să realizăm valorile în *această* lume. Platon formulează această teză, fundamentală pentru dialectica realizării valorilor, prin raportul pe care îl stabilește între cele două tipuri de cauze: „divine” (finale, valorice) și „necesare”. Pentru a ajunge la o viață fericită, trebuie să le urmărim în toate pe cele divine, pe cât ne îngăduie natura noastră, dar și pe cele necesare, pentru că fără ele nu-i posibil nici să înțelegem, nici să cuprindem, nici să venim în atingere cu acel adevărat scop pe care îl urmărim cu toată seriozitatea (*Timaios*, 69 a).

În ultima perioadă a evoluției sale, în dialogul *Timaios*, Platon păstrează însă caracterul exigent al valorilor, specificul lor axiologic, prin faptul că *menține chorismós*-ul. Dar el își dă seama că, tocmai de dragul *realizării* valorilor, pentru om este importantă nu numai descrierea lor stimulatorie, ci și chipul în care să le încarneze sau să participe la ele. Soluția este una singură: acceptarea lumii cu amestecul ei discordant de valori și nonvalori, *acceptarea Necesității*. Din această acceptare etică poate că se trage și *acceptarea gnoseologică* a lumii sensibile, ca unicul drum spre cunoaștere. În loc să mai îndemne la moartea trupului devalorizat ca „închisoare”, Platon îl va socoti

¹⁰³ O. Dittich, *Geschichte der Ethik*, Bd. I, Leipzig, Quelle & Meyer, 1923, p. 230.

o cauză ajutătoare, pe care demiurgul o folosește pentru a realiza, pe cât posibil, „Ideea a ceea ce-i mai bun” (*Timaios* 46 e). În opoziție cu momentul evazionist din *Phaidon*, Platon recunoaște acum că toate afirmațiile noastre trebuie să se întemeieze pe mărturiile simțurilor.

Poziția absolutistă trebuie să cedeze numai în ceea ce avea ea metafizic, pentru că Platon va pregăti *Legile*, expresie a reluării dorinței de aplicare a teoriei ideilor în viața social-politică (Natorp). Această aplicare implica o confruntare cu realitatea umană, cu condiția umană. De aceea, Platon pornește de la postulatul că legile sînt necesare oamenilor, altfel ei nu s-ar deosebi de animale. *Legile* înseamnă transpunerea în viață a valorilor, ele sînt neapărat necesare pentru că, prin natura lor, oamenii nu sînt destul de tari pentru a recunoaște ceea ce poate duce la dezvoltarea lor politică. Oamenii n-au nici destulă forță, nici destulă voință pentru a înțelege ce este binele public, pentru a înțelege că adevărata artă politică trebuie să aibă în vedere mai întîi *interesul general*, iar nu pe cel particular, căci pe interesul general se bazează alcătuirea statală, în timp ce interesul particular o alterează; iar ambelor, comunității și individului, le slujim atunci cînd interesul general este prioritar față de cel particular (*Legile*, 874 e sq.).

2.3. VALORILE ȘI PUTEREA

Platon este deci conștient de greutatea realizării ideilor de bine, frumos, adevăr și reliefează el însuși slăbiciunile și iraționalul condiției umane. Cea mai mare neîncredere o mărturisește Platon față de cei care ajung să dețină puterea. În *Legi*, Platon își exprimă pînă la capăt neîncrederea și repulsia față de *tiranie*. Cînd un individ lipsit de simțul răspunderii ajunge în vîrfurile statului, el nu va ține cîtuși de puțin seama de primatul interesului general, ci își va satisface, în primul rînd, interesele lui personale, iar *plăcerea și durerea lui* vor fi mai importante pentru el decît ceea ce-i mai drept și mai bine.

În focul demascării tiranului, pe care îl înfățișează robii lăcomiei, plăcerilor, egoismului („voinței de putere”), Platon ajunge să fie critic față de propria sa concepție idealist-utopică despre puterea rațiunii! Credința că nici o lege și nici o ordine nu stă mai presus de cunoaștere, speranța că rațiunea domină totul este un vis. „În lături cu acest vis!”. Nu există astfel de oameni sau aproape că nu există. De aceea sînt necesare legile, pentru ca să apere „ordinea și legea”, pe care le poate primejdui puterea. Platon nu-și face iluzii nici în ceea ce privește „ordinea și legea”.

O seamă de comentatori, confruntând convingerile intelectualist-utopice din *Statul* cu cele sceptic-realiste din *Legi*, vorbesc despre „resemnarea” lui Platon în fața realității social-politice. Cuvântul „resemnare” nu ni se pare potrivit, pentru că critica viguroasă a tiraniei, a abuzurilor, a încălcărilor legilor este o expresie pozitivă a permanenței primatului axiologic la filosoful grec. Faptul că în locul domniei filosofilor din *Statul* Platon preferă acum domnia legii vădește realism și clarviziune. Filosofii sînt înlocuiți de „slujitorii legii” (*hyperétai*) împotriva oricărei tentative a *unui* om de a se substitui legilor. Statelor în care „legile depind de puterea stăpînitorului”, spune Platon, li se poate lesne prevedea sfîrșitul. Căci, deasupra tuturor, însoțind divinitatea, trebuie să domnească *dreptatea*. Nimic nu poate sluji drept temei împotrivirii față de legi și dreptate : nici bogăția, nici originea nobilă, nici frumusețea. Cine își închipuie că nu are nevoie de nici un conducător, ci se crede el îndreptățit să fie conducător tuturor, acela este o primejdie pentru toți. Sînt unii care văd cine știe ce măreție în el, dar nu durează mult și trebuie să sufere covenita pedeapsă, și astfel își pregătește sfîrșitul pentru sine, pentru neamul și statul lui (*Legile* 711 sq).

Nu „resemnare” li se poate reproșa *Legilor*, ci alte păcate : caracterul religios al statului din *Legile* nu se reduce la o „concepție”, ci este prevăzută de Platon ca un aparat de constrîngere și presiune. Dogmatismul religios este îmbrăcat în forme opresive, menit să înnăbușe orice veleitate de libertate individuală și să sfarme orice rezistență.

Într-un astfel de stat nu numai că „dumnezeu este adevărata măsură a tuturor lucrurilor”, ci este și prezentat de către Platon ca fiind în fond *adevăratul legiuitor*. Desigur că Platon mai vorbește despre dreptate, dar principala lui grijă este să ceară omului supunere și adorație necondiționată a divinității și să tindă să devină asemenea divinității. Axiologia are ca pivot „ascultarea” divinității, „virtutea” nu există în afara religiei. Ottmar Dittrich constată lapidar : „sinteza cu morala religioasă este și mai intimă decît în *Statul* și *Theetet*”¹⁰⁴. Iar Max Wundt, în pofida admirației de care este pătrunsă cartea sa, arată că, în timp ce în perioadele anterioare ale evoluției lui Platon „spiritul își află legea în sine însuși, noul ideal nu mai cunoaște decît o supunere pioasă (...) Nu un *stat al culturii*, ci un *stat al domnului*”¹⁰⁵. În acest stat nu este admisă cîtuși de puțin reflecția critică, nici alegerea : cine nu se mărturisește adept al dogmelor religioase „nu poate rămîne cetățean al statului”. Chiar dacă teodiceea lui Platon se trage

¹⁰⁴ O. Dittrich, *op.cit.*, p. 234.

¹⁰⁵ M. Wundt, *Platons Leben und Werk*, Jena, Diederichs, 1914, p. 150.

din disperare, ultima operă a lui Platon este, parțial, o renegare a libertății de gândire, a libertății conștiinței în general. „Aporetica” dialogurilor de tinerețe sfârșește cu dogme și amenințări. „Statul divin se transformă într-o biserică, care îl urmărește pe fiecare eretic cu ineluzibilitate”¹⁰⁶.

Dar *Legile*, operă plină de contradicții, înfățișează și latura pozitivă pe care am ilustrat-o printr-o serie de idei importante atât pentru axiologie în general, cât și pentru *valorile politice*: justificarea utopiei în axiologie, preeminența eticului asupra politicului, definirea și analiza rolului educației (valorile pedagogice), aporia valori artistice-valori etico-politice, explicația realistă („sociologică”) a virtuții, elemente de teorie evolutivă a valorilor, sublinierea primatului salvării statului, critica războiului în general și a războiului civil în special, valorizarea femeii (la egalitate cu bărbatul), menținerea fermă a conștiinței valorice în ciuda suferinței, critica bogăției și a tiraniei etc.

Întrucât după *Statul* Platon este din ce în ce mai mult interesat de realitatea sensibilă, fie ea reprezentată prin natură, om, posibilitatea înfăptuirii sau realizării paradigmei politice, se pune întrebarea dacă Platon își schimbă concepția sau viziunea despre Valori ca paradigme. Răspunsul este negativ: Platon păstrează cu fermitate concepția sa despre paradigmă. În *Timaios*, de pildă, deși au fost anterior recunoscute drepturile devenirii, ale realității sensibile, Platon susține că *realitatea nu poate fi model*. Mitul creației lumii implică ideea că „ceea ce devine tot timpul” a fost modelat după paradigmele la care a privit Creatorul. „Atunci când artizanul, având ochiul tot timpul ațintit spre Ființa imuabilă, lucrează după un astfel de model și îi reproduce forma și virtutea (însușirea), tot ce execută astfel este în chip necesar frumos. Dacă, dimpotrivă, își ațintește privirea spre ceea ce s-a născut și ia un astfel de model, el nu face nimic frumos” (28 a,b). Este limpede: Platon conchide că dacă lumea este bună și frumoasă, ea a fost creată după „un model imuabil”. Faptul că devenirea, neființa, contradicția, răul etc. au fost recunoscute ca *existente nu le ridică la nivelul axiologic al paradigmei*.

Ceea ce îi reproșa Nietzsche lui Platon era un „moralism” care „pregătea creștinismul”. În „sistemul și practica” bisericii este încă „mult Platon”, ba chiar și în noțiunea de biserică.

Împreună cu ceilalți reprezentanți ai școlilor socratice, Platon este numit „*Schwindel*” (coțcar), toți reprezintă „decadența instinctului grecesc”. Nietzsche îl opune pe Thucidides lui Platon: primul reprezintă „marea sumă, ultima manifestare a acelei afec-

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 162.

tivități puternice, riguroase, dure, care se află în instinctul vechilor elini. *Curajul*, în fața realității, deosebește, în cele din urmă, astfel de naturi cum sînt Thucidides și Platon; Platon este un laș în fața realității și *de aceea fuge în Ideal...*¹⁰⁷.

Ambele caracterizări de mai sus sînt false și decurg din lipsa de simț istoric a lui Nietzsche. Înverșunarea împotriva moralei și moralismului îl fac pe Nietzsche să răstălmăcească sensul axiologiei, inclusiv al eticii platoniciene; el nu ține seamă tocmai de lupta lui Platon împotriva reprezentanților decadentei, de sudura dintre etic și politic la Platon, de importanța decisivă a dezideratului restabilirii polis-ului, semn indubital al caracterului „sănătos”, ca să vorbim în limbajul fiziologist nietzschean.

Făcînd abstracție de tendința funciară a lui Platon de *a interveni activ* în istorie, Nietzsche îl declară „laș față de realitate”, asimilîndu-l pe Platon cu Plotin și cu Iisus; Nietzsche îl denaturează pe Platon „creștinizîndu-l”. „Antichristul” uită că printre virtuțile platoniciene nu se află, pe prim-plan, nici una din virtuțile creștine pe care le osîndea vehement Nietzsche: umilința, uitarea de sine, asceza, renunțarea la trup și plăceri, credința oarbă deasupra rațiunii, „iubirea aproapelui” și mutarea oricărei speranțe și fericiri în lumea de apoi. Desigur că în evoluția axiologiei platoniciene nu pot fi omise unele momente orfice și pitagoreice, dar care sînt dominante, esențiale în budism și creștinism. Dar esența axiologiei platoniciene se află într-o opoziție marcată cu aceste doctrine negativiste, ale devalorizării lumii. Iar tabla valorilor (virtuților) din *Philebos*, *Statul* și *Legi* contrastează puternic cu individualismul social și apolitic al majorității reprezentanților eticii eleniste.

Cît în ceea ce privește *realismul* sofistilor și al lui Thucidides, realism admirat de către Nietzsche, „idealistul” Platon ne-a dat și el o pildă strălucită, atunci cînd a vrut să se aplece asupra realităților social-politice și morale ale vremurilor sale. Este de mirare că Nietzsche nu pomeneste măcar de acea viguroasă parte de realism critic din *Statul*.

3. CONȘTIINȚA VALORICĂ

Ceea ce fenomenologia ne-a obișnuit să denumim „conștiința valorică” sau „conștiința valorii” (*Wertbewußtein*) este un fenomen pe care l-a sesizat și caracterizat Platon. Este o consecință firească

¹⁰⁷ Fr. Nietzsche, *Götzendämmerung. Der Antichrist*, Leipzig, Kröner, p. 177—178.

această primă analiză fenomenologică a conștiinței valorice, în viziunea filosofului care a conceput Valorile (Ideile) în același timp ca realizabile, dar și ca riguros deosebite, ba chiar opuse realității obișnuite, cotidiene sau comune. După cum am încercat să arătăm, democratismul etic sau axiologic la Platon nu ar trebui să fie pus la îndoială ¹⁰⁸.

În consecință, conștiința valorică nu este un apanaj sau privilegiu elitar, ci o *stare maximală, rară și absolută* cu totul deosebită de pierderea conștiinței în obișnuit și cotidian, de oscilări, fluctuații și îndoieli, cedări și compromisuri. Starea de veghe valorică este posibilă oricum; și sclavul din *Menon* poate ajunge la ea. Dar nu se înfățișează ca un „bun” material, care este palpabil și stabil, ca o posesie definitivă. Dacă am putea obține și poseda, odată pentru totdeauna, vitejia, cunoașterea sau cumpătarea, Valorile n-ar mai fi obsedante prin transcendența lor, ca niște stele călăuzitoare, ci ar fi *în noi*. Dar unul din marile merite ale axiologiei platoniciene este tocmai de a fi dovedit că Valorile (Ideile) nu sînt subiective. Gîndul că „depind” de noi este o iluzie cu care se pot amăgi doar spiritele necoapte sau care vor să înfrunte caracterul neînduplecat de exigent și obiectiv al valorilor.

Conștiința valorică este comună tuturor, dar nu este comună în sens de ordinară, obișnuită. Miturile din *Phaidon* și *Statul* înfățișează plastic distanța dintre condiția umană și valori: de aici metaforele „înălțimii” și „luminii”, opuse obscurității și întinericului.

Naturalismul hedonist „coboară” valoarea în noi, în setea de plăcere și putere. De la Callicles la Nietzsche, aceeași atitudine și viziune: ceea ce-i natural este valoare; nu există „idealuri”. „Acolo unde voi vedeți idealuri, eu nu văd decît omenesc, prea omenesc” (Nietzsche) sau: „Încă un cuvînt împotriva lui Kant ca *moralist*. O virtute trebuie să fie descoperirea *noastră* (...) în orice alt sens este doar o primejdie” ¹⁰⁹. Pentru concepția naturalistă și subiectivistă despre valori nu există o depășire posibilă a naturii, a condiției umane, a eului. Dintr-o astfel de perspectivă „în jos”, la natural, la existent, orice ridicare, înălțare spre țeluri sau valori *în afara și deasupra noastră* este privită și judecată cu sarcasm. Dar nici un partizan al naturalismului, hedonismului sau subiectivismului în general n-a putut explica *ce este valoarea*.

La Platon, *starea valorică*, pentru a spune astfel, este posibilă, dar nu este „naturală”, ci cere un efort împotriva noastră înșine. Cere o confruntare între noi și ceea ce psihologia modernă numește

¹⁰⁸ Vezi supra, p. 100.

¹⁰⁹ Fr. Nietzsche, *op. cit.*, p. 199.

„îmaginea ideală” a eului. La Platon este foarte vie, deși subînțeleasă, această idee a modelului. „Virtutea se poate învăța” înseamnă că oricine își poate realiza modelul după care se călăuzește, care îi plutește în față, care îl obligă „să fie de acord cu sine însuși”. Între noi și model au loc coincidențe, indentificări; „conștiința valorică” s-a instalat mai mult sau mai puțin temporar. Dar, în antropologia platoniciană, se insistă destul de mult asupra balastului care ne trage „în jos”. După Platon, sîntem o pendulare între „Natură” și Valori, între „jos” și „sus”. Metafora înălțimii nu-i un monopol al eticii religioase creștine, ci o metaforă simplă și firească pentru orice axiologie. Veacuri de psihologie și sociologie au precizat, au „tradus” metafora înălțimii în termeni științifici: este vorba de a străbate distanța nu „în sus”, în sens vertical, ci orizontal: de la noi spre ceilalți (Confucius).

În interpretarea luminoasă a lui Kurt Singer, care, alături de Stenzel, iar mai târziu Jaeger, a insistat cu îndreptățire asupra modelării (*Bildung*), *Gorgias* este un dialog exemplar în această privință.

Dialogurile socratice se deschid prin *Apărarea lui Socrate*, care este, de fapt, *apologia modelului viu*. Ce a ferit figura lui Socrate de aureola supărătoare a „reformatorului” moral? Poate modestia ignoranței, care se află la polul opus suficienței, siguranței de sine, pretenției de a stăpîni adevărurile categorice. Poate și anecdotica țesută din întâmpări și situații (Xantipa) colorează uman o statură care altfel ar părea supradimensionată. Cert este că Montaigne, atît de sensibil la atitudini dogmatice și poză, creionează un portret în care căldura și admirația pentru Socrate se scaldă în climatul „măsurii” sau al „condiției umane”.

În *Apărarea lui Socrate*, împotriva acuzatorilor, care reprezintă conștiința comună la nivelul ei inferior și pietrificat, Socrate pune problema esențială: ce este conștiința valorică? Chiar pentru prietenul său Criton, lucrul cel mai important este salvarea vieții, pentru Socrate însă—salvarea *conștiinței* sale. În ambele dialoguri (*Apărarea* și *Criton*), climatul dezbaterii este ceea ce Jaspers ar fi numit climatul unei situații-limită. Căci una este să discuți despre virtute în cadrul unei convorbiri obișnuite și altceva să discuți despre înțelepciune și dreptate într-o situație în care de o definiție atîrnă viața sau moartea.

În ambele dialoguri, ideea evadării din închisoare pentru a-și salva viața este respinsă de Socrate. Hotărîrea lui reliefează două planuri, două sfere sau două tipuri de conștiință: aceea care crede în valori sau aspiră spre ele, se situează *dincolo* de planul existențial (biologic sau social). Socrate arată că „acela care poate fi cît de

cît folositor” nu trebuie „să cîntărească sortii de moarte și viață, ci să ia aminte la un singur lucru, ori de cîte ori făptuiește ceva, și anume dacă ceea ce face e drept sau nedrept...” (*Apărarea lui Socrate*, 28b, trad. Francesco Bălticeanu). În fața acestui criteriu maximal pălesc, așadar, nu numai bunuri ca „bani (...) glorie și cinstire”, de care ne putem lipsi, ci și criteriul ultim: existența. Socrate opune conștiința valorică salvării vieții și prin reamintirea altei „situații existențiale”, în care s-a aflat: atunci cînd i s-a poruncit ca, împreună cu alți atenieni, să-l ucidă pe Salaminianul. „Însă eu, atunci, nu prin vorbă, ci prin faptă am arătat că nu-mi pasă de moarte nici cît negru sub unghie...” (32 c, d). Socrate nu acceptă *nici libertatea cu prețul renunțării la menirea lui*, care este în fapt chiar manifestarea neabătută zi de zi a conștiinței valorice: „...îmi e cu neputință să stau liniștit (...) pentru un om e chiar cel mai mare bine să discute în fiecare zi despre virtute (...) în timp ce viața lipsită de această cercetare nu e trai de om...” (37 e, 38 a).

Este important faptul că, încă din *Apărarea*..., Socrate dă astfel de pilde de manifestare a valorii unui om, încît nu este posibilă înțelegerea conștiinței valorice ca o monadă satisfăcută de sine. „Cunoaște-te pe tine însuși” nu este cîtuși de puțin un îndemn la *interiorizare*, care lesne poate luneca în retragere și izolare. Zeul lăuntric care îl împiedică pe Socrate să se ocupe de treburile cetății, în *Apărarea*..., pentru că altundeva Socrate nu șovăie să se considere cel mai potrivit om politic, îl împiedică să-și riște viața în împrejurări potrivnice dreptății. Dar nu-l împiedică să „lupte într-adevăr pentru dreptate” (32 a), nici să glorifice eroismul pe cîmpul de luptă și, de fapt, și în timp de pace. Căci, în contradicție cu cele spuse mai înainte, Socrate arată că s-a împotrivit și încălcării legii cu prețul vieții.

În *Criton*, Socrate, respingînd propunerea de a evada din închisoare, arată că dacă ar face-o, pe drept i s-ar putea spune: „...te-ai încumetat să te agăți cu atîta rușinoasă lăcomie de viață încît să încalci legile cele mai înalte?” (53 e). Și în *Gorgias* este pusă în mod stringent alternativa: salvarea vieții sau valorile. Socrate îl întreabă pe Calicles: „Crezi, cumva, că omul trebuie să se îngrijească să-și facă traiul cît mai lung, ocupîndu-se cu acele arte care ne scapă întotdeauna din primejdii, așa cum mă îndemni tu să mă ocup cu retorica, arta care ne aduce salvarea în tribunale?” (511 c).

Socrate îi spune din nou lui Calicles: „Să vedem (...) dacă nu cumva noblețea și virtutea înseamnă altceva decît arta de a

salva pe alții și pe tine însuși. Durata vieții noastre nu trebuie să ne preocupe și nici nu trebuie să tremurăm pentru viața noastră..." (512 e).

Totodată, în *Criton* se evidențiază și mai puternic submitemea pe care o resimte conștiința valorică față de Norme (Legile și Cetatea). Lui Socrate nu-i este de-ajuns să se știe nevinovat și nici nu se mulțumește cu aprobarea unui cerc restrâns de prieteni. „Cetatea” și „Legile” ei transcend Atena și un anume regim politic, ele devin simboluri ale Normei supreme, Comunitatea care este deasupra individului. În conflictul sofoclean dintre omul singur și Cetate, aceasta din urmă are totdeauna dreptate, „chiar când este aspră cu tine”. Nimeni nu se poate valoriza pe sine însuși; propria prețuire sau „conștiința împăcată” își trage forța din Normele sociale. Etica socratică nu este o morală a intenției (cum este, în parte, morală kantiană), ci o *expresie a echilibrului valoric* dintre individ și comunitate. Conștiința valorică are nevoie de *manifestări* sociale fundamentale: „să nu te retragi, să nu-ți părăsești rîndul, ci în război, la tribunal, pretutindeni, să faci ceea ce îți poruncește cetatea și patria” (*Criton*, 51 d, e).

Platon este perfect conștient de caracterul singular, paradoxal, al conștiinței valorice față de conștiința comună (inclusiv sofistii), pentru care bunurile, sănătatea, plăcerea și puterea sînt „valori” supreme. În *Gorgias*, Socrate declară că, în opoziție cu această tablă curentă de valori, „prefer (...) să fiu în dezacord (...) cu cei mai mulți oameni...” (482 c). În continuare, Socrate formulează o idee de mare importanță, care și-a găsit dezvoltarea ulterior, în spiritualitatea europeană: *acordul etosului cu sine însuși*. Socrate preferă să fie în dezacord „cu cei mai mulți”, decît ca „eu însumi, un singur om fiind, să nu mă aflu în armonie cu mine și să mă contrazic” (*ibidem*).

O altă caracterizare a conștiinței valorice este demarcarea netă, neînduplecată, între valori spirituale și bunuri materiale. În ceea ce privește „starea materială”, sărăcia este un rău și, alături de ea, boala este „degradare”, dar cea mai urîită dintre degradări (*poneria*) este nedreptatea „și în general degradarea spirituală” (477 e). Nedreptatea, nestăpînirea, lașitatea și ignoranța „sînt cele mai mari dintre rele”, iar justiția este o „medicină contra răutății”, pentru că ispășirea „este eliberarea de răul cel mai mare, de degradare” (478 d).

4. CONDIȚIA UMANĂ

Comentînd dialogul *Protagoras*, Theodor Gomperz poposește cu atenție asupra pasajelor despre plăcere, pe care le compară cu atitudinea din *Legile*, pe care mulți interpreți o laudă ca realistă, unde Platon se adresează „oamenilor, iar nu zeilor”. Sînt omenești, de la natură, senzațiile de plăcere și durere și impulsurile asemănătoare; orice ființă muritoare este înălțuită de ele și depinde de ele. Gomperz amintește că și în *Statul* (IX, 576 a — 588 a) se află o acceptare a senzațiilor de plăcere și durere ca elemente, respectiv, ale fericirii și contrariul ei. Gomperz subliniază că și în *Protagoras*, deci în (probabil) penultimul dialog de tinerețe, Platon se apleacă asupra naturii umane: „să luăm seama la puternica accentuare a conceptului de ‘om’ (accentuare — *n.ns.*) de mai multe ori repetată în *Protagoras*”¹¹⁰.

Credem însă că în *Protagoras*, deși în formulări scurte, se pune problema valorilor într-un chip nou: nu este vorba numai de a elogia virtutea, ci de a o confrunta cu condiția umană. Această confruntare este importantă nu numai pentru că Platon este obligat să recunoască natura umană, deși tabloul psihologic sau schița antropologică din *Protagoras* își are, neîndoios, însemnătatea ei, ci pentru că omul nu mai apare ca o ceară pe care sînt întipărite îndemnuri, ci se relevă cu dimensiunile și rezistențele lui reale față de „învățarea virtuții”.

Platon nu șovăie să pună în discuție puterea cunoașterii: „Cei mulți au această părere despre cunoaștere, anume că nu are putere prea mare, nici nu călăuzește, nici nu stăpînește. Ei nu o cred în stare de așa ceva, ci, admitînd că ea se află adesea în om, nu cunoștința este cea care îl stăpînește, ci altceva, fie mînia, fie plăcerea, fie necazul, uneori dragostea, de multe ori frica...”. (*Protagoras*, 352 b, trad. Șerban Mironescu).

Acesta este omul real, ireductibil la o conștiință morală abstractă, dornică numai de trezire și formare spirituală. Pe acest om, pe omul mijlociu vrea să-l convingă Socrate de superioritatea valorilor. În dialog, Socrate subliniază că majoritatea interlocutorilor lui, care îl reprezintă pe acest tip de om, pe „omul statistic”, se îndoiesc de puterea valorilor: „Știi însă că cei mai mulți dintre oameni (...) susțin că mulți cunoscînd cele bune nu vor să le facă, deși le e cu puțință, ci fac pe celelalte” (352 d). Care este cauza? „Și toți aceia pe care i-am întrebat care să fie cauza acestui lucru spun că fac ceea ce fac fiind învinși de plăcere sau durere...” (352 e).

¹¹⁰ Th. Gomperz, *op. cit.*, p. 256, coment. la *Legile*, V, 732 e sq.

Faptul că Platon se decide să înfrunte concepția curentă despre viață ne este cunoscut și din dialoguri anterioare. Dar, pe când în *Gorgias*, de pildă, părerea celor mulți este înlăturată expeditiv și disprețuitor, în *Protagoras* această părere își impune ponderea. Gravitatea cu care discută acum Platon problema plăcerii este manifestă nu numai în repetarea noțiunii de „om” (Gomperz), ci și prin *termeni noi*, de profundă rezonanță spirituală : „soluția de viață” (256 d) și „salvarea vieții”. Această ultimă expresie apare în 357 a, unde Socrate conchide că „...a reieșit că pentru noi salvarea vieții constă în a face o alegere justă între plăcere și neplăcere ...”. Indiferent de faptul că replicile aleargă spre concluzia cunoscută („... a fi învins de plăcere este cea mai mare neștiință ...”), *îndoielile* și *gravitatea* cumpănirii, a *alegerii* „soluției de viață” rămân. Din dezbatere rămîne și o constatare fugară : că „... de vreme ce este un lucru frumos și bun, nu-i așa că este și plăcut?” (360 a). Firește, este vorba de o plăcere de un alt nivel decît cel al senzațiilor, dar apropierea între valori și plăcere nu este imposibilă.

În *Phaidros*, Platon dă o caracterizare a omului care a avut *revelația valorilor* : „este singurul care (...) se îndreaptă neîncetat cu ajutorul aducerii aminte către acele lucruri prin care un zeu, tocmai pentru că le are în vedere, își dovedește firea lui zeiască” (*Phaidros*, 249 c, trad. Gabriel Liiceanu). Totuși, „starea valorică” nu-i permanentă, și tocmai în sublinierea *rarității* sau a caracterului ei *exceptional* în desfășurarea dramei vieții umane ne apare ca o caracterizare profund modernă, realistă. Dacă facem abstracție de teza idealistă a reamintirii, ne rămîne caracterizarea stării valorice ca „divine” nu atît pentru că sufletul s-a aflat „în tovărășia unui zeu”, ci pentru că „gîndirii celui care îndrăgește înțelepciunea îi este dat să aibă aripi”, să tindă spre valori. Acest tip de om (sau : ori de cîte ori omul se află în stare valorică) „e singurul în stare să devină cu adevărat desăvîrșit” (249 c).

Platon subliniază caracterul anormal, de fapt doar *exceptional*, al conștiinței valorice, încarnînd-o într-un anume tip de om, care distonează puternic cu ceilalți (sau cu starea normală, neutrală). Un astfel de om, „în timp ce el trăiește desprins de toate cîte-s poftele de omenească rîvnă, nestăruind decît în preajma a ceea ce-i divin, cei mulți, fără să înțeleagă că el e locuit de-un zeu, găsesc cu cale să-l mustre și-l judecă precum pe un smintit” (249 d).

Sublinierea a două tipuri de oameni, după noi și a celor două stări ale conștiinței (neutrală și valorică), îl preocupă pe Platon și mai departe. Starea valorică nu-i este dată oricui. Formularea lui Platon este de data aceasta mai concesivă, mai largă, apropiindu-se de

„democratismul valoric” din *Menon*. Platon trece acum (250 a) nu la o tipologie radicală — oameni care pot și care nu pot avea contact cu valorile —, ci pune accentul pe *efort*: „Nu înseamnă că oricui suflet îi e lesne, pornind de la lucrurile existente aici, să-și reamintească de cele văzute acolo” (250 a). Deosebirea dintre tipurile de oameni, valorici și avalorici, pare să depindă acum de *viața* pe care o duce omul, de faptul primordial etic: dacă a apucat sau nu pe „drumul nedreptății”. În cele din urmă, experiența vieții își spune cuvântul: „... sufletele în care darul aducerii aminte s-a păstrat îndeajuns de viu sînt cîteva la număr” (250 a). Chiar pentru acestea puține la număr, trăirea valorică se vădește a fi un fenomen excepțional, perturbator, dramatic: ele „își ies din sine”.

O altă caracterizare a trăirii valorice este, după Platon, dificultatea exprimării, a redării în cuvinte a trăirii valorice: chiar acești puțini care au experiența valorică „nu știu să spună ce poate fi lucrul pe care l-au simțit” (250 b). De ce? Platon înclină să justifice această „muțenie” prin faptul că valorile „sînt lipsite de strălucire în imaginile lor din lumea de aici” (250 b). Dar nu toate valorile se află pentru noi în această situație, care ne împiedică să le descriem. Frumusețea este privilegiată față de valorile dreptății și înțelepciunii și de alte valori, care „dau sufletului preț”. Sau, cum spusese mai înainte Socrate, privind frumusețea întruchipată pe pămînt, „simțim cum ne cresc aripi ...” (249 d). Platon a fost poate cel dintîi filosof care a consemnat de mai multe ori faptul că valoarea frumosului este cea mai accesibilă.

Pragul sau saltul calitativ dintre starea normală și starea sau trăirea valorică este reliefat de Platon prin metafora iubirii ca nebunie (*mania*). De această stare de excepție sau supraumană se bucură cei care văd în viitor, cei înzestrați cu darul creației poetice, cei care iubesc, cei care sînt stăpîniți de setea de valori. Aceasta din urmă este „cea de a patra nebunie”. Mitul nemuririi sufletului îi slujește lui Platon pentru a reliefa distanța (*chorismós*-ul) dintre valori și realitate: nebunia este starea divină, care „dă aripi”. Metafora înălțimii se îmbină cu metafora aripilor pentru a plasticiza contrastul dintre real și valoric, pentru a marca „nepăsarea ce ne prinde față de lumea de aici ...” (249 d). Înțelepciunea sau filosofia este *condiția* depășirii lumii banale, a distanțării de obstacol: „... doar gîndirii celui care îndrăgește înțelepciune îi este dat să aibă aripi” (249 c). Înaintea lui Pascal, Platon este cel dintîi care depășește raționalismul în problema valorilor: nimic nu i se pare mai firesc ca înțelepciunea sau cunoașterea să se alieze, fără să o tulbure, „nebuniei”, stării pur afective a iubirii de valori. Iar acest eros, trezit fiind de

frumusețea sensibilă a trupului, reușește să transforme tulburarea fizică într-un „drum spre valori”. Trezită prin mijlocirea ochilor, iubirea este la început o stare malativă, marcată de contraste, aflată sub semnul iraționalului, vîrstată de patimă, care este nevoie (*penia*) și suferință. Platon a scris o pagină nemuritoare de psihologie a dragostei, care desfide pana celor mai înflăcărați poeți, ca și a celor mai lucizi cunoscători ai sufletului. Pînă să ajungă la treapta înaltă a spiritualizării, „amorul platonice” este înfățișat ca patimă irațională, amestecată cu furia amorului propriu rănit: „sufletul e covîrșit de firescul stării sale și e cuprins de furia de a nu putea scăpa de ea. Înnebunit cum e, noaptea nu poate închide ochii, iar ziua nu ar sta locului o clipă, ci, ars de dorință, el aleargă într-acolo unde gîndește că l-ar vedea pe stăpînul acelei frumuseți” (251 e).

Dialogul *Charmides* este și el o pildă a depășirii ariei limitate a unui „etician conceptual”. Desigur că B. Witte are suficiente temeiuri să considere că, în acest dialog, se cristalizează „știința despre bine și rău”, dar nu într-un sens restrîns etic, pentru că, atît acest autor, cît și J.P. Vernant, evidențiază iradiațiile mai largi, sensurile social-politice ale *sophrosyne*-i, conceptul pivot din dialog¹¹¹.

Evoluția semantică a virtuții *sophrosyne*-i este cu deosebire instructivă, pilduitoare pentru chipul în care situația istorică a fost aceea care a determinat schimbările de sens ale cuvîntului. După Werner Jaeger, la Homer, *sophrosyne* rămîne subordonată sfielii (*aidós*). J.P. Vernant a surprins faptul că *sophrosyne* ca „stăpînire de sine” s-a ridicat în fața dualismului afectiv-rațional. În perioada de criză a *polis*-ului (secolele VII-VI î.e.n.), cînd se desemnează două curente — individualist și social — care oferă soluții etosului descumpănit, cei care se îndreaptă spre soluția socială dau *sophrosyne*-i un nou sens etico-politic: comportarea obligatorie de stăpînire de sine a tînărului. Această virtute nu este deci pur interioară; Vernant o pune în paralelă cu efortul lui Solon de a instaura echilibrul politic între taberele sociale. Ulterior, în secolul V î.e.n., spre deosebire de Eschil, Sofocle desprinde *sophrosyne* din sistemul de relații religioase și „...îi dă dintr-odată un sens numai în realitatea politică”¹¹², este o virtute care ilustrează comportarea cetățeanului față de stat. Și la realistul Thucidides, în discursul funebru ținut de Pericle, teama de zei cedează locul temerii față de legi. Iar într-un mediu diferit, specific, cum era cel al Spartei, *sophrosyne* ajunge să capete un sens conservator, chiar „antidemocratic” (V. Ehrenberg). Sofiștii de ti-

¹¹¹ J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1969, p. 87—88.

¹¹² Simina Noica, *Notă introductivă la Charmides* (Platon, *Opere*, vol. I, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975, p. 169).

pul lui Callicles, adversari ai legii (*nomos*), socotind-o convențională, barieră inutilă în calea revărsării setei de putere, ilustrau sensul extremist egoist, subiectivist, pe care îl putea lua valoarea tradițională a *sophrosyne*-i într-o epocă de criză.

Și *Charmides* este, pentru Platon, un răspuns la criză și la clădirea subiectivistă a valorilor. Și în acest dialog, ca și în *Gorgias*, ascuțitul criticii este îndreptat împotriva desfacerii valorilor politice din solul lor etic. Departe de a dezbate numai sensurile de sfială, rușine cumpănire etc. cuprinse în noțiunea *sophrosyne*, Platon îi dă hotărât un sens politic, indestructibil legat de sensul etic. După cum observă, pe drept, Simina Noica, „însușirile de om politic și de teoretician etic ale lui Platon nu puteau să apară numai în *Statul*, *Legile* sau chiar *Gorgias*...”. Dialogul *Charmides* trebuie privit „ca făcând parte din programul politic al filosofului expus în totalitatea lui în *Statul*”¹¹³. Dezbaterile în jurul *sophrosynei* ilustrează solidaritatea valorilor etice și politice. O asemănătoare joctiune de valori întâlnim chiar de la începutul dialogului, în spusele lui Socrate despre frumusețea tânărului Charmides. Fiind de acord într-un tot cu laudele aduse frumuseții fizice ale tânărului, Socrate l-ar găsi desăvârșit dacă ar avea și „un lucru mărunț de tot”: „de-ar avea și sufletul bine întocmit” (154 d). Motivul asocierii necesare între frumos și etic, între fizic și spiritual anticipează dezvoltarea largă a acestei teme în *Phaidros*. Același primat al sufletului asupra trupului este marcat și în concepția terapeutică: în caz de boală, „mai ales sufletul se cade îngrijit dacă avem de gând să aducem la o bună stare atât capul, cât și restul trupului” (157 a).

În ceea ce privește tema definirii *sophrosyne*-i, Platon cuprinde trăsăturile liniștii, sensul tradițional al *sfielii*, (*aidós*) apoi principiul de a te restrânge la *ce-i al tău*. Aceasta a treia tentativă de definire este importantă, pentru că, deși la prima vedere ea ar putea avea un sens banal, egoist, Platon îi dă cu totul alt sens, așa cum va face și în *Statul*: este vorba de îndemnul și deviza socratică, după care fiecare trebuie să se manifeste potrivit capacităților lui, o prevenire atât împotriva superficialității, cât și împotriva convingerii absurde, că oricine este bun pentru orice treabă.

De-abia a patra definiție a *sophrosyne*-i îi dă înțelesul axiologic: „înțelepciunea înseamnă săvârșirea celor bune” (163 e), iar mai departe, reluând definiția din *Alcibiade*, „înțelepciunea înseamnă a te cunoaște pe tine însuși” (165 b). Dar, spre deosebire de concluzia fermă din *Alcibiade*, în *Charmides*, Platon, după ce dezvoltă insuficiența cunoașterii de sine, pe care o adoptă aristo-

¹¹³ *Ibidem*, p. 175.

cratul Critias, nu vrea să dea un răspuns definitiv, ci doar pregătit. Totuși, dezbateră și-a atins scopul prin faptul că înțelepciunea nu este cunoașterea cunoașterii, ceea ce ar fi ceva prea abstract și neconcludent. Numai dacă este concretă, „dacă va fi în stare să deosebească pe medicul care își cunoaște meșteșugul de cel care nu și-l cunoaște” (171 c), atunci înțelepciunea (în sensul de cunoașterea cunoașterii) „ne-ar fi de cel mai mare folos. Căci ne-am trăi viața, fără să cădem în greșală.. ” (Vigilență valorică!). „Și nu ne-am încumeta să îndeplinim ceea ce nu știm, ci, străduindu-ne să-i găsim pe știutori, am trece răspunderea în seama lor: nici nu le-am încredința celor pe care-i călăuzim să îndeplinească altceva decât ceea ce îndeplinesc cu pricepere” (171 e).

Înțelepciunea capătă și sens *practic, social*; nu este vorba de aprecierea „în sine” a calităților cuiva, ci de urmările, folositoare sau nocive, pe care le au, priceperea sau nepriceperea, *pentru ceilalți*, pentru cetate. Ca întotdeauna, Platon urmărește *echilibrul valoric* dintre individual și comunitar. Statul ideal ar fi cel care s-ar afla sub zodia *sophrosyne*-i, în care valoarea cunoașterii capătă un rol determinant, preîntâmpinând prin supremația „celor ce știu” greșelile, ba chiar dezastrele pe care le pot provoca cei care „s-ar preface că știu ceva fără să știe” (173 b).

În timp ce Socrate apără valoarea, democratic înțeleasă, a competenței, Critias, după cum interpretează Wilamowitz, dă glas concepției vechi, aristocratice, după care valoarea o decide rangul. „Nu-i greu de închipuit cum înțelegea omul radical al violenței acest îndemn și virtute. Trebuie să știi ceea ce ești (...). Omul de rînd (...) trebuie să-și recunoască subordonarea față de omul care este mai mult decât el (...) Stăpînul înăscut este chemat și îndreptățit să-și împlinească menirea: să stăpînească”¹¹⁴.

Charmides are un sfîrșit aporetic: au fost atinse mai multe definiții, dar nici una nu-i socotită definitivă. Dar din simpla admitere a mai multor deschideri spre *sophrosyne* profită din plin frământarea spirituală în jurul valorilor. Desigur, așa cum relevă mai mulți interpreți, și mai ales B. Witte, cea mai însemnată definiție este ultima: „împlinirea și fericirea” nu o dau „întregul științelor, afară doar de una singură, cea despre bine și rău” (174 e). „Cunoașterea binelui și a răului” este superioară oricăror țeluri, ceea ce îl face pe un interpret (R. Dieterle) să consemne rezerva lui Platon față de orice ideal tehnic, implicit față de un ideal al civilizației materiale, dsprinsă de valorile spirituale.

¹¹⁴ Willamowitz-Moellendorf, *op. cit.*, Bd. I, p. 197.

5. PUTEREA ȘI VALORILE

Dezbaterea raportului dintre puterea politică și valori era o consecință firească a situației de criză istorică și a atitudinii de nemulțumire a lui Platon față de etica și practica politică. Dialogul *Gorgias*, căruia un interpret i-a dat subtitlul *Împotriva retoricii*, are însă un orizont axiologic mai larg și mai important decât ar sugera atacarea retorilor. Paul Friedländer, comparând *Gorgias* cu *Protagoras*, socotește că în timp ce în primul dialog sofistica este atacată „mai mult ca sistem educativ, în *Gorgias* este văzută mai mult ca înrîurire retorico-politică”¹¹⁵. *Gorgias* cuprinde însă și câteva teme axiologice de mare importanță, care, după Platon, nu pot fi separate: definirea politicii, a raportului dintre etică și politic, a opoziției valorice dintre filosof și omul politic. Se adaugă, cu aceeași importanță: critica hedonismului, critica demagogiei, critica lingușirii mulțimii, caracterizarea conștiinței valorice prin paradoxul preferinței pentru suferința nedreaptă, indentificarea săvârșirii nedreptății cu suferința. Din toate aceste — și alte teme și motive — se degajă problema arzătoare a raportului dintre putere și valori, prin critica și condamnarea tiraniei.

5.1. POLITICĂ ȘI AXIOLOGIE

Încă în dialogul *Alcibiade*, Socrate rostește postulatul subordonării politicii față de axiologie, a practicii față de educația (filosofică). Socrate îi reproșează lui Alcibiade: „...te și avinți în politică, înainte de a te forma prin educație. Dar nu ești tu singurul care a ajuns în această stare: așa s-a întâmplat cu cei mai mulți care văd de treburile acestui oraș” (*Alcibiade*., 118, trad. Sorin Vieru). Premergătoare oricărei activități politice trebuie să fie știința despre „lucrurile cele mai prețioase”, despre „ce e drept și frumos, ce e bun și plin de folos” (118 a). Necunoașterea de sine este „pricina tuturor relelor”, dar, pentru Platon, autocunoașterea nu are cîtuși de puțin un sens subiectivist și nici al „curiozității de sine”, cu care se va desfăta Montaigne. *Ignoranța de sine este de fapt ignoranța valorilor*, iar „îngrijirea de sine” vizează desăvîrșirea. Căci, întreabă Socrate, „am putea ști ce artă ne face mai buni în sine, dacă nu știm ce sîntem noi înșine?” (128 e). Cunoașterea de sine duce la descoperirea valorilor în noi, căci „ce poate fi mai divin în suflet decât așezarea cunoașterii și cugetării?” (133 c).

¹¹⁵ Paul Friedländer, *op.cit.*, p. 229.

Socrate nu șovăie să rostească postulatul *bazei etice (axiologice) a politicii*: cine se ignoră = cine ignoră valorile „nu va cunoaște nici rosturile cetăților”, „un atare bărbat n-ar putea fi deci un om politic” (133 e). Sfidînd „bunul simț”, Socrate susține că „nu de ziduri, nu de corăbii și arsenale, nici de popor numeros și pămînturi întinse e nevoie pentru propășirea cetăților, ci numai virtutea să nu lipsească” (133 b).

Ca și Confucius, Platon fundează buna guvernare politică pe virtutea conducătorului; conducătorul virtuos este un model care garantează prosperitatea, pentru că va impune tuturor conduita virtuoasă. Omul politic trebuie să se ferească „de a lucra după bunul plac”. Socrate spune că conducătorii, *împreună cu cetatea*, trebuie să lucreze „cu ochiul ațintit la tot ce este divin și plin de lumină”, cu ochiul minții îndreptat spre valori ¹¹⁶. Dialogul se încheie cu concluzia că nici puterea economică, nici cea militară, nici cea politică nu pot suplini lipsa conduitei model: „prin urmare, nu puterea trebuie s-o cauți, nobile Alcibiade, pentru tine sau pentru cetate, dacă vreți să aveți parte de fericire, ci virtutea” (135 b).

5.2. PRAGMATISMUL SOFIȘTILOR ȘI REFLECȚIA AXIOLOGICĂ

Sofiștii avuseseră meritul istoric al reliefării caracterului practic pe care trebuia să-l capete cultura greacă. (Merite pe care Platon nu le discută și nu le recunoaște.) Dar, degenerînd, sofistica se dezvăluie ca primejdie: un pragmatism brut, nereflectat, care se îmbina cu subiectivismul, egotismul, hedonismul și tirania. În *Gorgias*, Platon ascute și reliefează la maximum conflictul dintre putere (acțiune) și valoare (cunoaștere). Este ca o „suspendare” a acționării, dar în care timp Platon respinge pragmatismul brut al sofistilor și sensul oricărei ideologii a puterii opusă dreptății.

După Platon, nici retorul, nici omul politic nu pot pretinde să se substituie educatorului. Teza de bază din *Gorgias* este submițerea politicii față de etică. Numai educatorul „știe” să trezească conștiința și să pregătească tineretul pentru viața politică. Marii

¹¹⁶ Deși nu este încă schițată teoria Ideilor, Friedländer consideră că „divinul” înseamnă „cunoașterea”, iar căutarea împreună în iubire „a adevărului îndreptată spre cunoașterea supremă a Ființei adevărate (*des wahrhaft Seienden*) și apropierea de ceea ce-i perfect-divin, aceste trăsături ale filosofiei platoniciene sînt ca într-o primă schiță” (*op.cit.*, p. 220).

oameni politici, ca Temistocle sau Pericle, oricât de excepțional înzestrați au fost ei din punct de vedere politic, nu și-au putut educa fiii. Omul politic acționează intuitiv; analiza sensului actelor lui este însă o problemă de reflecție etică. Platon cere ca *acționării să-i premerge revelația valorii și nonvalorii*. Pentru aceasta este necesară intervenția etosului matur, a educatorului, care îl ajută pe tinăr să învingă, prin efort și cunoaștere, ispitele adulării, ale plăcerii, ale beției puterii.

Ideea acționării ca atare rămâne neatinsă, Platon nu cere înlocuirea ei prin contemplare sau evaziune. Ceea ce devine „problematic” este faptul *brut* al acționării. Etosul trebuie să se oprească în fața acțiunii, să-i pătrundă sensul și nonsensul, valoarea și nonvaloarea, ca alternative care zac în germene în faptul elementar al acționării și al puterii. Mai ales în planul etic și politic, rostul cunoașterii se dezvăluie a fi esențial, căci *ea scindează valorile autentice de valorile „aparente”*.

Ironizând și respingând erorile și îngîmfarea sofistilor Polos și Gorgias, care își închipuie că retorica poate „cuprinde (...) toate puterile și le ține în stăpînire” (*Gorgias*, 456 a, trad. Alexandru Cizek), Socrate îl silește pe Gorgias să recunoască lipsa ei de temei propriu. Temeiul este axiologic (etic și politic); „Ca să înveți pe cineva retorica, este necesar ca el să cunoască ce este drept și ce este nedrept...” (460 a). Nu numai atît: obiecția lui Socrate depășește sfera etico-juridică (include esteticul) pentru a se înfățișa ca o *confruntare între retorică și axiologie*. Căci Socrate arată că retorul nu știe „în esență ce este bine și ce este rău, ce este frumos sau urît, drept sau nedrept...” (459 d). Lipsită de o bază axiologică, fiind „neștiutoare” de valori, retorica este o *lingușire*, „un empirism și o rutină” (463 c), o îndeletnicire inferioară, la nivelul bucătăriei, „simulacrul uneia din părțile politicii”. Platon respinge retorica pentru că este urît „să tragi către plăcere fără să ai în vedere Binele” (456 a). Este condamnată și acționarea ca atare, beția „acțiunii pentru acțiune” am spune, pentru că, pentru conștiința valorică, „nu acțiunea ne interesează, ci scopul pentru care acționăm” (468 e).

5.3. PARADOXUL FERICIRII NEDREPTĂȚITULUI

Din textele sapiențiale ale Orientului antic este cunoscută tema plîngerii, nefericirii și, uneori, a protestului nedreptățitului. Nimic mai firesc. Socrate și Platon inversează în chip paradoxal asociația firească a noțiunilor de nedreptățire și fericire:

dintre cel care pricinuieste nedreptate și suferință și cel care suferă nedreptatea, acesta din urmă este fericit. Socrate-Platon răstoarnă „bunul simț” și avantajează, paradoxal, fericirea nedreptății. Acest postulat, exprimat cu o vigoare ce nu se teme de ironizarea naivității, sună astfel: nici un om nu poate atinge fericirea decât prin realizarea binelui. Dacă înlocuim, printr-o corectare modernă, „nici un om” prin „etosul conștient” sau conștiința valorică, teza platoniciană nu mai izbește ca o naivitate idealistă, cum credea Nietzsche, ci se situează printre tezele fundamentale ale oricărei etici. Problematika pe care a creat-o Platon în jurul acestui postulat intră în prolegomena oricărei etici: ea este, cum s-ar spune, *dincoace* de realism sau idealism etic, este demarcația netă între etic și psihologic, între fericire ca stare etică și suferință ca stare psihică. În al doilea rând, trebuie să subliniem că tema fericirii nedreptății nu se discută în *abstract*, ci concret, istoric-politic: este vorba de suferință, nedreptate și fericire legate de acte politice. Socrate îl încarnează pe nedreptățul fericit. Este, cel puțin în istoria spiritualității europene, primul martir al curajului politic.

A caracteriza drept „idealistă” etica platoniciană este o prejudecată care trădează lipsa simțului istoric în înțelegerea tezelor etice. Nietzsche a remarcat doar în chip fugar că axiologia socratic-platoniciană era cerută de situația de criză istorică a societății elene. Postulatul realizării binelui (virtuții) ni se dezvăluie încă din analiza eticii socratice drept o teză fundată nu „idealist” („moralist”), ci eudemonist. Dar în ce sens? Aspirația spre valori și fericire nu este decât reversul unui fapt fundamental al oricărei conștiințe valorice: evitarea suferinței pe care o pricinuieste *nonvaloarea*. Fenomenul nonvalorii aruncă o lumină realistă, pătrunzătoare, asupra condiției umane și vieții etice: omul nu poate face rău cu bună știință *pentru că și-ar crea singur suferință*. Ceea ce apare ca postulat raționalist, rigid sau naiv, ascunde, în fond, o adâncă intuiție psihologică a dialecticii vieții etice. Etosul se înfățișează ca fiind caracterizat prin trăsături sau tendințe antitetice: el nu este numai „ceea ce se îndreaptă spre bine”, ci și, simultan, „ceea ce nu poate face rău”. Limita nonvalorii sau a neputinței de a face rău în mod conștient este tot atât de esențială și specific umană ca și aspirația spre valori. În spirit platonician, condiția umană nu poate fi realist definită decât prin împletirea celor două tendințe contrarii, așa cum erosul are la rădăcină lipsa (*penia*).

5.4. PUTEREA ȘI NEFERICIREA

Sofistul Polos exprimă atitudinea acelor cercuri reacționare, antipopulare, care vedeau idealul etico-politic în tiran. El n-ar renunța la putere decât dacă aceasta ar avea consecințe rele (păgubitoare) pentru cel ce o exercită. La Platon, paradoxul eudemonist caracterizează conștiința valorică: nu puterea, ci valorile sînt condiția fericirii.

Acest postulat (virtutea = fericirea) se înfățișează „bunului simț” sau conștiinței comune drept un paradox. Polos și Gorgias se află pe aceeași poziție cu mulțimea: lor nu le vine să creadă că cine dispune de putere în cetate ar putea fi nefericit. Socrate definește, de fapt, conștiința valorică atunci cînd declară că, în ceea ce-l privește, „aș alege mai degrabă să fiu nedreptățit, decât să nedreptățesc pe altul” (469 c). Polos insistă: „Deci, n-ai primi să fii tiran?”. Socrate susține că nici Archelaos, regele Macedoniei, nici „marele rege” (regele Persiei) nu pot fi fericiți dacă sînt nedrepți și că „întotdeauna cel ce comite nedreptatea este mai nefericit decât victima nedreptății” (479 e).

În orizontul subiectiv, egoist, ideea de putere se mișcă între polii folositor-nefolositor. Platon descoperă însă un alt orizont, cel valoric, în care „a fi nedrept” are consecințe „rele”. Și el insistă îndelung asupra acestui caracter „dezavantajos” al nedreptății. Însă tocmai din acest punct al *utilității* se bifurcă și se opun violent cele două poziții, care definesc două planuri. Pentru Platon, nedreptatea nu-i folositoare nu fiindcă antrenează suferințele subiective ale pierderii bunurilor vieții sau faimei, ci fiindcă, *pentru conștiința valorică, săvîrșirea nedreaptă este izvorul suferinței morale*. Căci atunci cînd Platon afirmă că răul cel mai mare este ca „fiind nedrept, să rămîi nepedepsit”, el trage consecințele paradoxului etic în sfera juridico-morală. Acceptarea pedepsei este singurul mod de reintegrare în societate, iar nu masohism. Cel care a greșit nu se află exclus ca un paria din viața socială și nici nu și-a încheiat propria-i viață etică. „Răul” este un pol opus Binelui; distanța sau încordarea dintre ele este *dată* ca ireductibilă. Însă între acești poli nu există numai antiteza rigidă, non-toleranța exclusivă și absolută. Etosul este un fenomen viu, dialectic. Platon concepe fenomenul etic și juridic al pedepsei într-un chip care echilibrează rigiditatea antitetica rău-bine. Între bine și rău apare un fenomen care se relevă ca singura putință de reintegrare a nonvalorii în raza valorii, a etosului care a greșit într-o nouă viață etică și socială. Această funcție de joncțiune între rău și bine o are numai „justa pedeapsă”. Prin ea se anulează

primul moment antinomic dintre rău și bine, dintre greșeală sau nonvaloare și valoare, dintre dreptate și nedreptate. Deși omul care a greșit suportă pasiv pedeapse ce reabilitează, prin simplul fapt că „răul din el” vine în contact cu Binele (dreptatea), atingerea aceasta are efecte nespuse. Pentru „cel rău” este ocazia unică de a afla o scăpare din cercul închis al „răului”. Forța care se exercită prin pedeapsă, deși pare că „face rău”, fiindcă pedepsește, anulează de fapt „răul” pentru cel pedepsit, fiindcă îi oferă putința de intrare în regnul Binelui, al valorilor. Astfel se încheie, cu orizont parțial optimist, antinomia putere—valoare.

5.5. NATURĂ ȘI NORMĂ

Problematica din care a răsărit pentru Platon putința relie-fării antinomiei fundamentale dintre putere și valoare este o pro-blematică a epocii: antinomia *natură-lege* (*physis-nómos*). Pro-blematica aceasta o declanșează o nouă atitudine etică și social-politică ce se opune hotărât idealurilor etico-juridice *existente*. A fost o urmare nu numai a maturizării spiritului critic și a liber-tății de gândire (cum se spune de obicei), ci și manifestarea nece-sară a unor contradicții care nu mai puteau fi stăpânite.

Până atunci, expresia ideală a echilibrului fusese *nómos-ul* (*legea*). Noile tendințe sociale și spirituale contradictorii au dus inevitabil la o „întoarcere” a criticismului împotriva *nómos-ului*. Această reacție critică a conștiinței împotriva propriei condi-ționări spirituale și sociale care i-a dat naștere este un fenomen cultural și istoric evident dialectic. A-l considera ca o năpastă venită din senin, care a nenorocit statul atenian, și a arunca vina decadenței democrației asupra criticismului radical al sofistilor dovedește o totală neînțelegere a fenomenelor dialectice, isto-ric și spirituale, pe scurt a *necesității* și „nevinovăției” ei genu-ine. (Să ne gândim la expresia atât de sugestivă a lui [Nietzsche, dar pe care n-a aplicat-o în istorie, și care sună : *die Unschuld des Werdens* („nevinovăția devenirii”).

Pentru o concepție axiologică dialectică, pentru descifrarea evoluției valorilor, formularea antinomiei *physis-nómos* de către sofisti are o valoare deosebită. Căci din ciocnirea acestor două noțiuni sociale etice și juridice ies la iveală, pentru prima oară în istoria spiritului, probleme și soluții care erau latente. Criza istorică a democrației ateniene a scos la suprafață toate contra-dicțiile latente care zăceau în conceptele etice fundamentale. În primul rând, antinomia *physis-nómos* exprimă faptul epocal : *normă și sensul etic au devenit problematice*. La această conștiință

epocală a caracterului *problematic* al eticii este părtaş și Platon. Dar Platon respinge „naturalismul” sofistilor pentru că este anti-normativ, antivaloric. Lupta împotriva subiectivismului și anarhismului etic îl face pe Platon să reliefeze opoziția *nómos-physis* ca antinomie *normă-natură* sau *valoare-nonvaloare*. Pentru că, din profesia de credință a lui Polos și Callicles, reiese cât se poate de limpede lipsa de scrupule a celor care cereau „drepturile naturii”. Callicles este dincolo de „rușine” sau „sfială” (*aidós*). El nu șovăie să-l alăture pe om animalelor și consideră că această animalizare conștientă trebuie să devie o *normă*: „E vădit că așa stau lucrurile peste tot, și printre animale și printre oamenii din toate cetățile și toate neamurile, la care dreptul se definește prin faptul că cel puternic conduce pe cel slab și stăpânește mai mult decât el” (*Gorgias*, 483 d).

Sofiștii, prin teoriile naturiste, subiective, pe care le expun cu un accent atât de personal în dialogurile platoniciene, nu mărturisesc interes pentru faptul că etica și dreptul au devenit *problematic*. Ei continuă tradiția pragmatică: tezele lor sînt un mărunchi de afirmații proclamate vehement. Îndoiala îi irită, fiindcă ei văd faptele morale juridice prin prisma unei lucidități brutale, care disprețuiește calmul obiectiv al întrebării și reflecției. Declarînd că au descoperit adevărul despre ceea ce este natural și convențional în condiția umană și în raporturile sociale și politice, sofistii naturaliști consideră drept naivitate sau ipocrizie orice altă interpretare, dacă aceasta ascunde, mai mult sau mai puțin intenționat, raportul real dintre oameni, bazat pe putere și interes. Postulatul lor este „natura umană” înrădăcinată în sentimentele primare de frică și sete de putere, egoism și sete de plăceri.

În *Gorgias*, Callicles își începe discursul prin sublinierea *sincerității cinice* împotriva „datului convențional”: oamenii nu au curajul să trăiască autentic, să-și acorde vorbele cu faptele. Le e rușine „să spună ce gîndesc”. În mod natural, omul rîvnește numai folosul său propriu și evitarea propriei suferințe. Idealul etic îi prescrie însă să nu fie nedrept cu ceilalți.

Dar ce este această normă și pentru ce trebuie omul să i se supună? Norma presupune că toți oamenii sînt egali prin natură, norma nivelează deci arbitrar și dogmatic capacitățile și drepturile individuale, care uneori sînt deosebite ca de la cer la pămînt. Pentru ce să se supună cei tari — individualitățile puternice, însetate de expansiune și juisare vitală — normelor „legale” alcătuite de către cei slabi? Norma juridică n-ar fi deci decît o *constrîngere*, care limitează expansiunea individualității puternic înzestrate în favoarea celor slabi, dar mulți.

Callicles și Polos cer abolirea *nómos*-ului, a Normativului etic și juridic. Omul „trebuie” să realizeze ceea ce el deja *este*. Ei propun înlocuirea efortului pentru realizarea dreptății și stăpînirii de sine printr-o revărsare a instinctelor și poftelor „naturale”. Callicles disprețuiește „frumosul și dreptul” ca valori, cărora le opune „dreptul naturii”. Tiranul este cel care, „călcind în picioare serierile și farmecele noastre, descîntecele și legile, toate contrare naturii, el s-ar înălța, arătîndu-se că este nu sclavul, ci stăpînul nostru, și ar face atunci să strălucească dreptul naturii” (484 a). Prin- tre instincte sînt unele care privesc individul ca atare (tema plăcerii și juisării vitale), altele care ating direct sfera relațiilor so- ciale. Poziția individualismului anarhic se exprimă atît în hedo- nism, cît și în „morală puterii”, precum și în teoria convenționalis- mului juridic. Fenomenul puterii politice rămîne însă pivotul per- manent în jurul căruia se învîrtesc celelalte teme etice. Numai prin putere arbitrară își poate satisface tiranul plăcerile și, în același timp, stăpîni mulțimea. Cît despre „drept”, Callicles și Polos îi contestă orice sens etic, orice justificare ideală normativă. „Drep- tul” legal este convenție juridică menită să-i apere pe cei slabi și care nu sînt uniți decît prin interesul apărării colective. Statul s-a născut din teama celor slabi, iar „dreptatea” instituită ca normă nu poate avea valoare absolută; în nici un caz ea nu trebuie supor- tată de indivizii puternici (Nietzsche!). Dreptul celor tari *tre- buie* să fie chiar puterea lor; în afară de aceasta sau împotriva pu- terii, nu se poate opune nici o normă ideală.

„Dreptul este folosul celui puternic” va spune Trasymachos în *Statul*. Cînd un om puternic (tiranul), un grup (aristocrația) sau o mulțime mai mare (democrația) deține puterea, cei care o dețin statuează legi care nu reflectă decît propriul lor interes. Așa cum ciobanii îngrijesc de oi pentru propriul lor folos, tot ast- fel guvernează și guvernanții: politica este expresia intereselor de clasă, am traduce, modern, teza lui Trasymachos. În orice stat sau organizare politică, scindarea este clară: de o parte, puterea și dreptul, de alta, neputința și nedreptatea. Căci devine „nedrept” cel care atinge organizarea instituită de clasa dominantă. Indivi- dul nu are deci motiv să se ostenească și să se frămînte întru rea- lizarea unei „dreptăți” ideale, ci trebuie să caute numai să „pară drept”, adică să se conformeze organizării juridice instituite de clasa dominantă.

Față de legile existente, convenționale și prin nimic justificate, sofistii antidemocrați proclamă libertatea unică a satisfacerii na- turii, dar nu în sensul necesităților banale: plăcerea și puterea sînt trăite ca valori atunci cînd ating o intensitate neobișnuită,

cînd individul s-a eliberat de orice îngrădire, anulînd contradicția iritantă dintre natură și normă, dintre *Sein* și *Sollen*. Tiranul este realizarea concretă a acestui „ideal” etic, fiindcă — maximă satisfacere — el îi silește pe oameni să i se supună și să recunoască, în sfîrșit, că „cel mai bun” nu este decît „cel mai tare”.

Împotriva acestor teze care proclamă *excesul* forței și plăcerii drept unic sens al vieții, Platon trebuie să dovedească valoarea *măsurii* și *armoniei*. Valoarea prin care sînt exprimate ambele este *sophrosyne* (*cumpănire*), care îmbină cunoașterea și echilibrul, stăpînirea de sine, dar și posesia certă a fericirii. Platon luptă împotriva ambelor consecințe ale moralei excesului; el atacă atît hedonismul, căruia îi opune motivul purificării (*Phaidon*), cît și morala puterii tiranice, căreia îi va opune idealul platonician al *dreptății* (*Statul*).

5.6. PLĂCEREA ȘI FERICIREA

Dar ce argumente află Platon, pentru a riposta afirmațiilor lucide și tăioase ale unui Callicles sau Trasymachos? În *Gorgias*, Socrate pornește împotriva adversarului cu neîncredere în puterea „de a te convinge să schimbi viața nesățioasă, nestăpînită și desfrînată cu cea cumpănită...”. Față de tiradele pline de efect ale lui Callicles, replicile lui Socrate apar plate și neatrăgătoare, atît prin fond, cît și prin formă. Cînd Socrate afirmă că „sînt fericiți cei care n-au nevoie de nimic”, Callicles poate răspunde prompt: „Atunci pietrele și morții ar fi, în chipul acesta, cei mai fericiți”. Callicles însă se înșeală, ca și cititorul neprevenit, cînd își închipuie că Socrate va opune excesului o morală ascetică și realizarea unui ideal etic anexistențial. Dimpotrivă: Platon dovedește că excesul trebuie respins nu fiindcă s-ar opune unui ideal ascetic, ci fiindcă este *incompatibil cu fericirea*. Argumentul acesta este fundamental pentru înțelegerea și integrarea motivelor mistice, orfice și pitagoreice din jurul purificării (*kátharsis*) în ansamblul tematic al eticii platoniciene și se va dovedi strict necesar pentru interpretarea unui dialog cum este *Phaidon*.

Prin întrebările care îl încolțesc pe Callicles, Socrate stabilește că există plăceri care nu au nimic comun cu valorile, iar valorile nu aduc totdeauna bucurie. Este o afirmație rostită în treacăt; țelul lui Platon este să arate că *plăcerea este schimbătoare* și fundată pe stări contrarii. Foamea și setea sînt neplăcute, „orice nevoie, orice dorință este un lucru neplăcut” (*Gorgias*, 496 d). Plăcută este satisfacerea lor, însă satisfacerea, adică momentul plăcerii

din satisfacerea nevoii, n-ar exista ca o trăire calitativă specifică dacă n-ar exista contrariul durerii, al necesității. Platon evidențiază caracterul antinomic și variabil al trăirii plăcerii subiective față de fenomenul obiectiv, ideal, invariabil și nonantinomic al valorii sau nonvalorii : „...binele nu-i identic cu plăcerea și nici răul cu neplăcerea” (497 d).

Acesta este un rezultat teoretic — am spune „fenomenologic” — prin reliefarea deosebirii ontice dintre plăcere și valoare. Concluzia etică este însă următoarea : plăcerea nu poate să fie scop în sine, ci numai mijloc subsumat valorilor. Binele este „altceva”, dincolo de plăcere sau neplăcere. (O teză importantă și la Nietzsche.) Numai „Binele” este „util”. Știm însă că util, în limbaj socratic și platonician, semnifică „ceea ce duce spre valoare” și „ceea ce nu provoacă suferința specifică nonvalorii”. Platon scindează hotărît valoarea de plăcere, nu pentru a opune un ideal ascetic hedonismului, ci pentru a evidenția caracterul secundar și etic nesemnificativ al plăcerii, pentru a-i determina subsumarea față de fenomenele primordiale ale fericirii și implicit neputinței de a face rău, esențială conștiinței morale. Aceasta nu poate fi dominată de plăcere, fiindcă polii ei fundamentali sînt obiectivi : valoare-nonvaloare, fericire-suferință morală. Astfel se lămurește și sensul „cumpănirii” (*sophrosyne*) și al dreptății : ele creează „ordinea” sufletească, ele sînt *necesare* conștiinței morale. Acolo unde lipsese, începe suferința morală, iar idealul fericirii este inițial ratat. „Să fie ținut în frâu, este mai bine pentru suflet, decît nestăpînirea ...” spune lapidar Socrate. Definirea virtuții este secundară. Important este că s-a atins problema practică, esențială, a *realizării* virtuții. „Virtutea (...) se creează prin ordine ...”. Omul „moral” posedă cumpănirea ; iar cel cumpănit „face totdeauna ceea ce se cuvine față de zei și oameni”.

Ceea ce am numi împlinirea „datoriei” față de ceilalți se realizează simultan cu propria desăvîrșire morală. Datoria nu se înfățișează ca un imperativ care cere efortul depășirii de sine, indiferent de suferință. Prin realizarea stăpînirii de sine și a cumpănirii, deci prin realizarea personalității ideale, decurge, ca un efect, și împlinirea îndatoririlor față de ceilalți. Idealul platonician al personalității este fundat eudemonist pe faptul caracteristic conștiinței morale : neputința de a face rău. Platon nu propune tema depășirii de sine în mod dogmatic, ci, atunci cînd întâlnește tema datoriei, o integrează în etica lui realistă eudemonistă : „idealismul” platonician este esențial deosebit de stoicism, creștinism și morală imperativului categoric.

Pentru a nu fi greșit interpretat, dialogul *Phaidon* trebuie integrat în tematica generală a axiologiei platoniciene. Cine desprinde și izolează din această tematică generală motivele „creștine” și „ascetice”

din *Phaidon* riscă să falsifice sensul axiologiei platonice printr-o scindare arbitrară între tezele fundamentale și motivele secundare. Teza antihedonistă a respingerii plăcerilor sensibile, teza purificării (*kátharsis*) și a desprinderii de pămîntesc sînt „în sine” motive specifice ale etosului anexistențial, care nu poate accepta existența și își creează un plan de viață fictiv (budism, stoicism, creștinism). Au aceste motive, la Platon, sensul negativ, anexistențial, care caracterizează budismul, stoicismul, creștinismul? Răspunsul nu-l poate da decît interpretarea istorică și dialectică. Un motiv etic sau teoretic nu-și desvăluie sensul autentic decît prin integrarea lui în totalitatea tematică și prin situarea lui în complexul istorico-social și spiritual al epocii.

Epoca lui Platon este cea a începutului de criză istorică. Etica lui se situează „între” axiologia echilibrată din secolele VI—V î.e.n. și cea a crizei istorice eleniste, Etica elenistă, în ansamblul ei, pierde fundamentul pe care îl constituie problema statului, a echilibrului dintre individ și stat. Cîrenaicul Aristip, contemporan cu Platon, premerge eticii eleniste prin hedonismul, subiectivismul radical pe care îl proclamă drept „Bine”. Etosul elenist, cu excepția cinicilor, soluționează negativ și subiectivist problema raportului dintre individ și stat. Etica platonice pornește însă tocmai de la necesitatea unei soluții imediate în problema salvării statului, iar nu a individului (*Alcibiade*, *Gorgias*), de aceea toate motivele secundare trebuie centrate în jurul acestei teme fundamentale. Faptul că Platon, pentru a salva statul, crede că trebuie, mai întîi, creat un etos nou, nu atinge acuitatea problemei sociale. Antinomia *physis-nómos*, dezbaterile în jurul puterii și dreptului, polemica pasionată în jurul educației politice — toate acestea accentuează la maxim caracterul *obiectiv, social și existențial* al axiologiei platonice în perioada declanșării crizei istorice. Oamenii, ale căror deziderate le exprimă Platon, se mai simt capabili de a soluționa, într-un fel sau altul, problema devenită atît de acută, prin războiul peloponezic, a salvării cetății. Cînd Platon atacă hedonismul, scopul lui nu este desprinderea ascetică a individului din realitatea socială, crearea unei vieți elevate beatitudinii interioare. Lupta (mai curînd rezistența) împotriva simțurilor, instinctelor, afectelor nu este *scop în sine*, ci *mijloc* pentru realizarea unui ideal care este simultan etic și politic, individual și statal. În cap. II din *Phaidon*, Platon arată clar că antihedonismul este o trăsătură a etosului filosofic. (Ideea aceasta a unui tip etic diferențiat va căpăta amploare și justificare abia în *Statul*.) Platon nu impune *oricui* acest ideal al dominării simțurilor, ci numai acelui tip uman care se bucură de o vocație anumită : a pregătirii treptate pentru intuirea Ideilor.

„Viața trebuie să fie o moarte a simțurilor ...”, tema aceasta sună radical și trezește, în prima clipă, reacții tot atât de radicale. Dar oare îndemnul acesta este identic cu atitudinea budistă oferită drept „salvare” tuturor? Efortul dominării simțurilor și înlăturarea efectelor lor nocive este hărăzit filosofului, fiindcă îi este necesar, este cerut de starea specială care condiționează cunoașterea ca drum spre valori. Idealul spiritual este cerut de idealul teoretic al cunoașterii raționale, după cum idealul cunoașterii se afirmă ca mijloc unic și fundamental întru realizarea idealului etic. Punct de plecare și temă constantă la Platon rămîne integrarea cunoașterii în tabla valorilor, prin cunoașterea se descoperă și se realizează valorile. Însă scopul ultim, țelul constant urmărit, rămîne deci realizarea unui tip uman pe care — după cum se vede în *Statul* — se poate întemeia statul ideal. Când Platon enumeră „plictiselile” pe care ni le procură trupul, cu bolile și poftele, dorințele și grijile lui, motivul este clar exprimat : acestea ne împiedică să vinăm adevărata realitate (ideile, valorile). Iar dacă filosoful trebuie să trăiască viața ca o pregătire spre moarte, aceasta trebuie înțeles metaforic și axiologic : moartea nu-i simbolul eliberării de suferință, al renunțării la viață din pricina suferinței, ci *începutul adevăratei vieți filosofice*, închinată cunoașterii valorilor, viață ferită pentru totdeauna de iluzionările și erorile pricinuite de simțuri (*Theaitetos*). „Viața pură” este necesară „cunoașterii pure”. Bravura și bucuria nu au sens etic, ele nici nu sînt virtuți dacă sînt desprinse de cunoaștere. Virtutea îi apare lui Platon „ca un fel de purificare” : de plăcere și neplăcere, de teamă și neliniște. Purificare — pentru ce, în ce scop ? Pentru că acestea stau în calea cunoașterii. Simțurile nu împiedică direct desăvîrșirea morală, ci înșeală spiritul, care trebuie să atingă adevărata existență (a ideilor). Căci violența trăirii afective îi face pe oameni să creadă că ceea ce e mai „puternic” trebuie să fie și „adevărat”. Numai cine se desprinde de violența senzațiilor se pregătește pentru cunoașterea existenței adevărate a esențelor, a valorilor.

Cel puțin în *Phaidon*, motivele etice ascetice sînt determinate de realizarea idealului teoretic și a tipului uman teoretic. Realizarea virtuții nu este înțeleasă ca desprindere de lume. Nu *liniștea* (*apátheia*) este pentru Platon scopul ultim, așa cum propunea Antistene, ci *liniștirea* ca drum spre cunoaștere, din care de-abia va izvorî acționarea pentru realizarea de sine a etosului și pentru salvarea statului.

În *Phaidon*, sufletul cel mai apt pentru trăirea valorii este acela care „s-a adunat el însuși în el însuși, făcîndu-și din aceasta un exercițiu neîntrerupt, făcînd adică, în sensul cel mai drept, filosofie” (80 e, trad. Petru Creția).

Atitudinea definitivă a lui Platon față de hedonism o aflăm în *Philebos* și *Statul*. În primul dialog, tema etică se definește ca o încercare obiectivă de a stabili „situația” valorică a plăcerii. Plăcerea nu mai este atacată cu violența tinereții (*Gorgias*) sau deplînsă ca un rău care stă în calea realizării de sine a filosofului (*Phaidon*). Tonul liniștit și digresiunile adânci și nuanțate de natură teoretică și psihologică reflectă noua atitudine a lui Platon în această problemă delicată a plăcerii, care îi pune alternativă : sau reluarea notelor de ascetism, pesimism, subiectivism, deci *primejduire a obiectivității valorice*, pentru care luptase Platon cu atîta perseverență, sau o concesie „tactică” față de „condiția umană”, pentru a realiza țelul „strategic” : *realizarea valorilor*.

Platon ceruse stîrpirea celor două rădăcini ale individualismului anarhic : puterea și plăcerea. Descoperind sensul obiectiv al valorilor și luptînd pentru reliefarea *obiectivării* ca lege supremă a etosului, Platon dovedise nonsensul valoric al subiectivității manifestate prin „putere și plăcere *fără* valoare”. (O astfel de temă va dezvolta și Hegel în *Fenomenologia spiritului*.) Atacurile lui Platon împotriva hedonismului comun, cît și împotriva celui teoretic al cirenaicilor izvoră din grija pentru *salvarea caracterului obiectiv, social*, al valorilor. Era un îndemn stăruitor la obiectivare a etosului printr-o depășire a tendințelor subiective, egoiste, spre putere și plăcere (*Gorgias*, *Protagoras*). De asemenea, Platon critică deslănțuirea patimilor nu din punctul de vedere al ascetismului, ci din perspectiva necesităților conviețuirii sociale. În *Gorgias*, Socrate arată că omul nu trebuie să îngăduie pasiunilor să se deslănțuie, „nici să încerce împlinirea lor, ceea ce ar însemna un rău nemărginit și un trai de om nelegiuit. Un asemenea ins nu poate fi îndrăgit nici de vreun om, nici de vreun zeu, căci nu-i este cu putință să se unească cu cineva, și cine nu se poate uni nu se poate împrieteni” (507 e).

În *Philebos* se pornește de la întrebarea aruncată atît în *Protagoras*, cît și în *Gorgias* : dacă plăcerea poate fi socotită identică Bine-lui. Întreaga vigoare analitică este pusă în slujba reliefării unei prime antinomii : între plăcerea *subiectivă* și valorile *obiective*. Dar plăcerea nu-i respinsă *ca atare*, dintr-o oroare ascetică față de păcat și impuritate. Platon confruntă numai *caracterele plăcerii* cu *atributele valorii*.

În terminologia platoniciană, plăcerea se înfățișează ca *devenire*, variație și schimbare de intensitate, lipsă de măsură ; ea este nelimitată, „neadevărată”, „amestecată” (cu neplăcere). Prin însăși fixarea cadrului problematic din *Philebos*, — dacă plăcerea poate sau nu pătrunde în regnul valorilor — Platon vădește o nouă depășire a punctului de vedere anterior în problema plăcerii. Nu mai este vorba, în primul rînd, dacă plăcerea împiedică sau nu realizarea de sine a

tipului filosofic, așa cum ni s-a lămurit laimotivul etic din *Phaidon*. Platon întreabă *dacă și în ce mod* plăcerea s-ar putea *acorda* cu valorile. De la început este crecat deci orizontul pozitiv, atmosfera optimistă a soluționării sintetice. Etosul este chemat să cumpănească posibilitățile unei *cuprinderi*, a unei *integrări* a plăcerii, iar nu stimulat la o principială repulsie față de plăcere. Dimpotrivă, Platon respinge hotărât ideea definirii negative a plăcerii. Aceasta era soluționarea sau atitudinea negativă în etica începutului de criză istorică, atitudine reprezentată de cinici. *Apáthia* lui Anthistene anunța astfel de pe acum ansamblul pozițiilor negative, anexistențiale, ale eticii eleniste.

Platon respinge deci ideea tipică pentru moralele religiilor salvării, ideea că fericirea ar fi „liberarea de durere”. Platon nu putea accepta o atitudine anexistențială, ascetică. Totodată, *Philebos* face parte din dialogurile fazei în care crește acceptarea dialecticii realului. Dar, ca întotdeauna, atât în viață, cât și în istoria filosofiei, schimbarea ideilor, a concepțiilor etc. este o consecință a atitudinii afective și etice, axiologice, iar nu invers. La Platon a crescut *acceptarea realului* (plăcerii) poate ca o „tactică” a dorinței de a trezi mai ușor conștiința valorică, „tactică” necesară „propagandei” axiologice. În cadrul acestei schimbări de atitudine și viziune, Platon nu mai putea să nege faptul psihologic al trăirii plăcerii în specificul ei calitativ. Dimpotrivă, în *Philebos*, expunerea temelor etice nu se face prin ignorarea sau anularea brutală a faptelor, ci printr-o acceptare largă, urmată de o amănunțită analiză a tuturor relațiilor fenomenale dintre plăcere și neplăcere. Teza etică platoniciană a primatului plăcerii spirituale n-a împiedicat întru nimic psihologia nuanțată a „plăcerii amestecate”. (O valorificare a psihologiei din *Philebos* nu intră în cadrul capitolului de față, dar ar merita o analiză specială.) Însă, *acceptarea* faptului sau *datului* plăcerii, care caracterizează noua și ultima poziție platoniciană în problema plăcerii, nu va semnifica nici o concesie în ceea ce privește natura valorii: plăcerea este afectivă, deci *subiectivă*, Valoarea, dimpotrivă, este o esență obiectivă¹¹⁷.

În *Philebos*, Platon dă dovadă de un adânc realism psihologic, acceptând punctul de vedere al „condiției umane”. „Ar fi ridicol să ne cantonăm în cunoașterea divină” (62 b), trebuie să coborâm la punctul de vedere antropologic. Dar, tot în *Philebos*, este respinsă devenirea „în sine”, care nu poate fi decât mijloc în slujba valorilor (53 c—55 c). Plăcerea este acceptată în rîndul valorilor numai ca plăcere spirituală.

¹¹⁷ Cf. Kurt Singer: „... în natura simțirii însăși nu există nici o normă”. (op. cit., p. 233).

Desigur că, în afirmarea tezelor sale asupra plăcerii, Platon lunecă în făgașurile „sistematice” ale idealismului axiologic. El nu primește plăcerea ca atare în regnul valorilor, fiindcă ea nu împlinește condițiile platoniciene ale naturii valorilor (imuabilitate, identitate cu sine, suficientă sieși, ceea ce se bucură de *măsură* și de coincidență cu *adevărul* și *frumosul*). Este evident că, prin unele din aceste caracterizări, Platon deschide viguros drumul fenomenologiei valorii și creează antinomia rodnică — din punct de vedere problematic — dintre valoare-realitate (individuală și istorică). Printre „notele” valorii, cea a „suficienței” (autonomiei, obiectivității) se afirmă poate ca cea mai prețioasă, căci este o delimitare esențială a valorii față de Idee, cu care de cele mai deseori se confundă, în interpretarea concepției platoniciene. Valoarea își este sieși suficientă, se definește deci ca țel sau scop spre care tinde etosul și lumea (*Timaios*). Față de suficiența sau autonomia perfectă a Valorii, orice aspect al realității, orice fapt sau proces real nu poate căpăta decît sensul de „mijloc”. Entuziasmul descoperirii normativului îl va duce pe Platon la crearea unei metafizici teleologice, în care eticul finalizează întregul cosmos. Cu atît mai mult plăcerea se va dovedi ca „mijloc” spre „valori”. Căci ea variază în intensitate, este cînd mai slabă, cînd mai puternică și, prin natura ei, este nemăsurată și nelimitată. Cît privește plăcerea spirituală, aceasta este descrisă ca o regăsire sau restabilire a „armoniei” temporar tulburate.

Mai important, poate chiar hotărîtor, este faptul că plăcerea obișnuită este impură sau „amestecată”. Valoarea însă este totdeauna pură, iar puritatea ei nu depinde de cantitate, ci este *pură calitate*. Totodată, plăcerea spirituală nu îmbină plăcerea cu durerea, speranța cu teama. Valoarea este nu numai pură în sine, dar este și pur trăită. Trăirea dialectică a stărilor contrarii (plăcere-durere, speranță-teamă) este recunoscută și evidențiată de Platon. Însă el reliefează caracterul dialectic al trăirii plăcerii obișnuite (sau sensuale) tocmai pentru a-i opune un tip de plăcere și trăire *pură*. Aceasta anulează conflictul stărilor și disarmonia. Chiar comedia și tragedia sînt condamnate, fiindcă „amestecă” bucuria răutăcioasă (neplăcere), trezită de cusururile altora, cu rîsul (plăcere). Impuritatea sau „amestecul” caracterizează plăcerile obișnuite.

S-ar putea întregi gîndul platonice în sensul ideii fundamentale a axiologiei lui : *contradicție și devenire, încordare și alternanță* sînt trăsături ale *subiectivității*. Valoarea, ca esență ideală, nu cunoaște aceste „stări” psihice. Trebuie deci aflate în viața sufletească acele stări care, deși subiective, „anulează” dialectic caracterul antinomic al subiectivității. Aceste stări sînt îndreptate spre plăsmuiri, structuri și calități obiective, cum sînt culori, mirosuri și tonuri, dar mai ales forme și

figuri regulate. În frunte s-ar afla setea de cunoaștere, care, în sine, n-ar fi niciodată însoțită de vreun sentiment de neplăcere. (Ceea ce psihologia modernă, anticipată de romantici și mai ales de Nietzsche, ar contesta, cu drept cuvânt.) În acest punct, psihologia platoniciană rămîne în pană, deoarece ignoră sau vrea să ignore raporturile dialectice, de intercondiționare, dintre viața sufletească și tendințele pur spirituale. Psihologia modernă a marcat lucid necesitatea reintegrării spiritului în viață sau complexul *total* psihic, complex în care spiritul, ca activitate subiectivă, păstrează contradicțiile eului și a stărilor lui de umilință și triumf, bucurie și deprimare.

Justă și nouă este observația lui Platon asupra *obiectivării* evidente în contemplarea estetică. Pentru Platon, ca întotdeauna, idealul realizării valorice este atît de puternic trăit încît el sau statuează existența obiectivării chiar și acolo unde analiza neprevenită nu o poate descoperi, sau relevă o intensitate a obiectivării, așa cum o rîvnește setea de realizare a etosului.

O altă manifestare tezistă a dezideratului axiologic este afirmația că alături de adevăr se află ceea ce-i pur, curat și măsurat, iar nu ceea ce-i violent sau „mult”, sau „mare”. Cu alte cuvinte, Platon postulează o *simultaneitate* în realizarea valorilor și o *conexiune* stabilă între ele, de exemplu, între adevăr, bine și frumos. Această triadă înseamnă că Platon nu concepe realizarea parțială sau singulară a valorilor etice, despărțită de cea a valorilor teoretice și estetice. Dacă teza aceasta o putem înțelege ca expresie a unui ideal al sintezei valorilor, nu se poate tăgădui că ea pune în discuție distincția firească între modalitățile de realizare ale etosului. Psihologia modernă discernе în această teză un pur deziderat axiologic, o „teză”. Dar, pentru istoria modelelor umane, teza anunță ideea unei solidarități necesare a valorilor, care sugerează o problemă destul de vie a culturii contemporane.

Prin ultima caracterizare a plăcerii ca o „devenire”, Platon încheie argumentarea care scindează plăcerea de valoare. Deoarece, în axiologia platoniciană, valoarea subînțelege numai esența ideală sau scopul în sine, este firesc ca plăcerea ca devenire să fie principial exclusă din regnul valorilor (*Philebos* 54 cd). La aceasta se aliază teza metafizică valoristă finalistă: devenirea lumii are sens numai ca mijloc spre realizarea valorilor („adevărata Ființă”). Plăcerea nu este numai devenire, instabilitate, variație. Platon subliniază că devenirea înseamnă simultan „pierdere”. Conștiința valorică cere însă Binele ca o certitudine pe care o dă, după Platon, numai o structură inalterabilă. De aici concluzia radicală: e nebunesc să afirmi că Binele ar putea fi „în suflet”, că valoarea s-ar putea înfățișa ca fe-

nomen real subiectiv (550 a). Platon dă pilda omului „bun” care suferă. Valoarea obiectivă a actelor lui este evidentă, totuși el este subiectul, pasiv al unei stări „rele”. Dar valoarea nu este ceva subiectiv, argumentează Platon, ci o esență obiectivă, care se află dincolo de variațiile întâmplătoare sufletești.

Dar nu numai atât, un astfel de argument ar rămîne formal și abstract. De-abia în 55 b ni se pare că se evidențiază miezul obiectiv al valorii. Căci din pildele pe care le dă Platon reiese că, într-un fel sau altul, Valoarea este „pentru ceilalți”; curajul, măsura, inteligența sînt valori pentru că *depășesc* limitele subiectului, pentru că, spre deosebire de plăcere, care nu poate fi *decît* a subiectului, valorile sîrvesc și *celorlalți*.

În argumentarea platoniciană trebuie deosebită adîncirea prețioasă a ideii obiectivității valorii de consecințele radicale, și de aceea false, ale tezei. Platon nu a ajuns să afirme ideea modernă (Nietzsche) a separației dintre fericire și valoare. Sugestivul exemplu al omului care rămîne „bun, deși suferă” nu l-a dus pe Platon la o eradicare a eudemonismului, deși, după cum s-a văzut, fericirea, la Socrate și Platon, este subordonată perfecției conștiinței morale. Este de netăgăduit că fără această corelație dintre „fericire” și „valoare”, care este o idee autentic platoniciană, ar fi lipsit eticii moderne începutul soluționării iritantei probleme a eudemonismului.

Pe de altă parte, teza că Binele este dincolo și desprins de fluctuațiile stărilor subiective purta în ea și tendința unei consecvențe rigide, care tindea să creeze o scindare mecanică între momentul subiectiv și cel obiectiv (etic). Și anume: toate valorile pe care spiritul modern neprevenit le află în „*devenirea*” *etosului însuși* (Faust). Criza și efortul etic, îndoiala și ezitarea, conflictul și alegerea, remușcarea, revenirea și reabilitarea, eroarea și maturizarea prin eroare și criză — toate acestea sînt fenomene care însuflețesc viața etică și reliefează valoarea drumului spre valoare, care *ea* rămîne cu trăsăturile cu care a înzestrat-o Platon. Dacă anulăm teza dogmatică „valoarea este *numai* norma sau scopul”, întregul curent dialectic al vieții spirituale se revarsă liber într-o etică dialectică și își cere cuvenita valorizare. Numai o prejudecată „esențialistă” (valorile sînt numai esențe) poate elimina valoarea din devenire, plăcere și bucurie.

Platon a oscilat între această consecință radicală (atît de firească unei epoci însetată de afirmarea necondiționată a normativului) și depășirea ei dialectică. La sfîrșitul dialogului *Philebos*, „drumul spre bine” este aflat în „viața amestecată”, adică în acea orientare largă și pozitivă a etosului, prin care elementele cunoașterii și plăcerii „se amestecă bine” și nu se mai exclud într-o antiteză sterilă.

6. CONCEPȚIA EXISTENȚIALĂ ASUPRA VALORILOR FRUMOSULUI, ARTEI ȘI CULTURII

6.1. VALOAREA FRUMOSULUI

Platon s-a ocupat de valoarea frumosului din mai multe puncte de vedere : estetic, etic și axiologic. Din punct de vedere estetic, concepția lui Platon despre frumos este contradictorie. Istoria esteticii consemnează meritele lui Platon în dezvoltarea problemelor și noțiunilor estetice, dar nu poate să nu releve că acestea s-au aflat sub dominația concepției lui eticiste. „El a fost acela care a inițiat interpretarea idealistă a frumosului și interpretarea mimetică și eticistă a artei. Ambele interpretări se bazează pe concepțiile lui metafizice și rezistă sau se prăbușesc odată cu ele”¹¹⁸. Esteticienii nu-i pot ierta lui Platon condamnarea artei și a artiștilor atunci când nu corespundeau viziunii lui filosofice și politice.

Din punct de vedere axiologic, tot ceea ce se găsește risipit în diferite dialoguri prezintă un interes deosebit, pentru că cel mai adesea ceea ce spune Platon despre frumusețe se referă la *Valoare în general*. Punctul de vedere modern despre *autonomia* valorilor este, firește, șocat de locul schimbător — ba sus, ba jos — pe care Platon i-l dă valorii frumosului. Esteticianului modern îi este greu să se împace cu dependența valorii estetice față de etic, gnoseologic și ontologic sau cu lipsa de autonomie a esteticului. Dar dacă trecem peste aceste considerente, fără însă să le uităm, aflăm statutul frumosului în axiologia platoniciană.

În primul rînd, trebuie notat că frumosul apare la Socrate și Platon ca o *caracterizare* acordată *tuturor* valorilor. Xenofon relatează cum, într-o convorbire cu Aristip, Socrate pune întrebarea grăitoare : „Dar tu crezi că binele și frumosul sînt lucruri diferite?”¹¹⁹. Mai mult : Binele și Frumosul sînt legate de util : „într-un cuvînt, tot ce poate fi folositor e bun și frumos cu privire la folosința ce putem trage din el”. O astfel de definiție „utilitaristă” nu poate fi, desigur, pe placul axiologilor autonomiști, care separă „riguros”, dar antidialectic, valorile etice și estetice de Necesitate (de viață, cerințe antropologice și istorice). Dar nici Socrate, nici Platon n-au putut fi de acord cu estetica pur sensualistă și hedonistă a sofistilor, care puneau arta numai în slujba plăcerii sau izolau frumosul de adevăr și dreptate.

¹¹⁸ Wladyslaw Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. I, București, Edit. Meridiane, 1978, p. 194—195 (citatele din Platon le redăm după această lucrare).

¹¹⁹ Xenofon, *Memorabilia*, III, 8, 4.

În *Cuvîntare despre sofîști*, Alcidas relatează că, pentru sofîști, statuile produc plăcere prin contemplare, „fără să ofere însă nici un folos traiului omenesc” (*Alcidas*, 10), iar în *Dialéxeis* (*Convorbiri*, 3,17) se arată că, după sofîști, creatorii nu-și desăvîrșesc operele nici de dragul dreptății sau nedreptății, nici de dragul adevărului. În *Hippias maior*, Platon reproduce teza sofistă după care „frumosul este ceea ce ne produce desfătare, dar, nu orice desfătare, ci una legată de auz și de văz” (298 a).

Împotriva concepției sofistilor, Platon relevă caracterul *obiectiv*, intrinsec, în obiect, al valorii estetice. Totodată, el deplasează frumosul pe plan transcendent. Mai important pentru tematica noastră este faptul că încă din grupul primelor dialoguri, deși nu într-un mod hotărît, se schițează curiozitatea lui Platon pentru *raportul valorilor între ele*, ceea ce denotă iarăși tendința spre axiologie.

Concepția lui Platon despre locul frumosului în „sistemul valorilor” n-a rămas aceeași de-a lungul vieții și operei sale. După cum arată în chip cumpănit și obiectiv Tatarkiewicz, Platon a fost preocupat și de frumos ca valoare *specifică*. „În *Banchetul* a expus o teorie idealistă a frumosului, în *Ion* o teorie spirituală a poeziei, iar în *Philebos* a analizat experiența estetică. În *Hippias Maior* (...) Platon a demonstrat dificultățile frumosului”¹²⁰. O caracterizare totuși cam restrictivă, care păstrează rezervele istoricului esteticii.

Pentru istoria axiologiei, lucrurile se înfățișează mai pozitiv. În primul rînd, faptul că Platon se ocupă de valoarea frumosului în două dialoguri de tinerețe (*Ion* și *Hippias Maior*) dovedește, încă odată, că din primele dialoguri este depășit orizontul etic, întrucît Platon abordează, pe lîngă tematica valorilor etice, politice și gnoseologice, și valoarea frumosului. Dacă esteticienii rețin, în primul rînd, tendința subordonării esteticului față de alte valori (etice, politice, gnoseologice), trebuie arătat, totodată, că Platon ridică uneori frumosul și frumusețea la un rang privilegiat, alături acceptă *egalitatea* valorilor.

În concepția sa despre identificarea Binelui cu Frumosul, Platon prelua păreri curente și tradiționale. Pentru greci, noțiunea de *frumos* era foarte largă, ea incluzînd natura, obiectele, virtuțile etc. Platon a dat însă un relief deosebit *implicației* dintre Bine și Frumos, pentru a dobîndi cît mai multă prestanță pentru valorile etice și politice, pentru a le face mai atractive și stimulative. El a vrut și a știut să transfere asupra tuturor valorilor nim-

¹²⁰ W. Tatarkiewicz, *op.cit.*, p. 171.

bul de care se bucurau pentru greci valorile estetice. Poate așa se explică, în parte măcar, și ideea *triadei* (Frumosul, Binele și Adevărul).

Extinderea frumuseții asupra tuturor valorilor, înzestrarea Valorii ca atare cu o atracție spirituală aidoma frumuseții sensibile a trupului frumos, a armoniei, a cosmosului, a fost un bun peren pe care Platon l-a dăruit teoriei valorilor. *Frumusețea* valorilor compensează sau echilibrează momentul normativ, care a fost într-atît accentuat de către Kant și Fichte. Să adaugăm și faptul că simțul estetic al lui Platon — relevat de numeroși interpreți în construcția dialogurilor, prezent încă la tînărul filosof ca pictor amator și autor de poezii, manifestat de către educatorul Platon prin ponderea pe care o dă *muzicii* în modelarea etosului tînăr — a contribuit, desigur și el, la concepția despre Idei ca forme sau plăsmuiri. În *Statul* este susținută categoric *implicația* dintre caracter, poezie și artă.

Deși într-o serie de păreri estetice Platon s-a deosebit de contemporanii săi pînă la izolare, el a preluat convingerea curentă că orice valoare stîrnește *admirație*; aceasta-i sensul de „frumusețe” de care se bucură curajul, prudența, măsura sau înțelepciunea. Era firesc ca Platon să respingă concepția sensualistă și funcțională despre frumos a sofistilor, pentru că ea era prea strîns legată de subiect. Platon caută însă să demonstreze tocmai caracterul obiectiv al valorilor, fie ele etice, estetice sau teoretice: „Nu mă interesează ceea ce le apare frumos oamenilor, ci ceea ce este frumos”. În căutarea *Valorii* estetice, Platon se delimitează și de cei care se opreau la material și formă: „Iubitorii de muzică și de imagini îndrăgesc sunetele frumoase și culorile și formele și tot ce e alcătuit din ele, mintea lor însă e neputincioasă să întrevadă natura frumuseții însăși și s-o iubească” (*Statul*, 476 b).

În *Banchetul*, Platon alege valoarea estetică pentru a caracteriza attributele Valorii ca atare: „un frumos ce trăiește de-apururi, ce nu se naște și nu piere, ce nu crește și scade; ce nu-i, în sfîrșit, într-o privință frumos, într-alta urît; cîteodată da, alteori nu; față de unul da, față de altul nu; aici da, dincolo, nu...” (210 e). Alegerea frumosului pentru caracterizarea Valorii ilustrează în mod evident prețuirea valorii estetice ca atare și nu numai ca mijloc sau drum spre Bine. Și totuși, în cele din urmă, valoarea estetică este subordonată valorilor etice, politice, pedagogice.

Această subordonare l-a dus pe Platon la „alungarea” poetului din Cetate, pentru că poezia și muzica, necontrolate de către legiuitor, pot dăuna scopurilor pedagogice și politice. În *Legile*, Platon inaugurează acel punct de vedere extraestetic, pur

politic, după care sînt judecate creațiile muzicienilor (cartea VII-a) și ale poezilor (cartea VIII-a). Platon pretinde că magistrații însărcinați cu educarea tineretului și alți paznici ai legii vor alege dintre poeți, ca să-și exprime părerile, numai pe cei virtuoși. Versurile lor vor fi cîntate chiar dacă sînt mai puțin reușite... Aceiași magistrați-cenzori îl vor împiedica pe cetățean să cînte piesele „care n-au fost aprobate de către paznicii legilor...” (VIII). Se pune întrebarea : cum a putut ajunge Platon la astfel de concepții alienante?

În axiologia platoniciană, valoarea frumosului se înfățișează subordonată eticului, iar eticul — politicii. Fie frumosul natural — frumusețea fizică a adolescentului —, fie frumusețea artistică (poezia, teatrul, muzica), aceste valori sînt discutate și evaluate în lumina idealurilor etice, pedagogice și politice ale lui Platon. În *Banchetul* este expusă ideea educării pentru frumos și prin frumos : erosul, aspirația spirituală spre idei (valori) începe prin atracția către trupul frumos, pentru a se înălța la iubirea consonantă, între cel ce iubește și cel iubit, a Ideilor (valorilor).

Spre deosebire de echilibratul și pașnicul Aristotel, care s-a sprijinit pe practica artistică a Greciei clasice, Platon, deși a adus concepții noi estetice, a fost mai mult în conflict cu estetica și arta epocii sale. Și în domeniul estetic, Platon a simțit nevoia să combată subiectivismul sofistilor, care accentuau însă pe drept importanța plăcerii simțurilor în judecarea picturii, muzicii sau dansului. Ideile estetice ale lui Platon sînt la originea spiritualismului, idealismului și moralismului în estetică. „Niciodată nu s-au rostit sentințe mai drastice în privința frumosului și artei decît afirmațiile lui Platon că frumosul e o proprietate a realității și nu a invenției omenesti, că arta se poate întemeia numai pe cunoaștere, că în ea nu e loc pentru libertate, individualitate, originalitate și creativitate, și că, în comparație cu perfecțiunea realității, posibilitățile artei sînt neglijabile”¹²¹. Totuși, Walter Pater, un bun cunoscător al operei lui Platon și totodată un reprezentant al estetismului de la sfîrșitul veacului trecut, nu ezită să afirme că Platon, „este primul critic de artă”¹²². El anticipează noțiunea estetică modernă, după care arta ca atare nu are alt scop decît propria ei desăvîrșire — *arta pentru artă*. Chiar dacă aprecierea este exagerată, Pater amintește însă pe drept ideile lui Platon despre metru, măsuri, armonie, imitație și mai ales despre influența artei asupra vieții spirituale.

¹²¹ *Ibidem*, p. 194.

¹²² Walter Pater, *Platon et le platonisme* (trad. fr.) Paris, Payot, 1923, p. 318 (ed. orig. : 1902).

Dacă vrem să înțelegem istoricește ideile lui Platon despre frumos și artă, trebuie să le integrăm în axiologia lui : ca răspuns la o situație de criză, în care mai important decât orice era respingerea atitudinii subiectiviste, a individualismului frenetic, a hedonismului, chit că în receptarea și aprecierea artei, dar nu și în altă sferă, aceste poziții aveau să marcheze inaugurarea aprecierii estetice ca atare. Sarcinile reformei etice și politice erau resimțite prea presant de către Platon pentru ca el să poată admite, în acele vremuri, autonomia relativă a artei. Necesitatea unificării sistematice a tuturor posibilităților spirituale sub egida planului edificării statului ideal l-a făcut pe Platon să rămână mai puțin suplu decât în etică, politică și ontologie. Acceptarea plăcerii în sfera eticii sau a dialecticii realului în ontologie nu au fost însoțite de o similară mlădiere în viziunea estetică. Poate că tocmai pentru că Platon cunoaște prea bine influența imediată și practică a artei asupra oamenilor. În strategia generală inclusă în axiologia platoniciană, plăcerea și contradicția au putut fi integrate „tactic”, libertatea artei — nu.

6.2. VALOAREA ARTEI ȘI A CULTURII

Deși nu sînt de mari dimensiuni, fragmentele de dialoguri în care Platon discută despre valoarea culturii prezintă un interes deosebit, din mai multe puncte de vedere. În primul rînd, ele întregesc axiologia platoniciană, reliefîndu-i orizontul larg, cuprinzător. În al doilea rînd, spre deosebire de chipul în care tratează valoarea politică, a frumosului sau adevărului — descriere, analiză și prețuire —, natura problemei culturii îl antrenează pe Platon la înfățișarea *unor elemente istoric-explicative*. Nu este deloc secundar faptul că unul din fragmentele despre cultură se află în *Protagoras*, dialog de tinerețe, iar altul în *Critias*, dialog din ultima perioadă a vieții. Ceea ce permite afirmația că problema culturii, deși tratată fragmentar, l-a preocupat pe Platon de-a lungul întregii sale vieți. În sfîrșit, două ultime și importante trăsături ale viziunii lui Platon despre cultură : fenomenul culturii nu este văzut izolat, ci în indestructibilă legătură cu viața socială ; evoluția culturii (grecești) se identifică cu cea a societății (grecești). Și, fără a fi numite „cauze”, fără a se pune problema modernă a genezei și determinismului culturii, explicația lui Platon o întâlnește pe cea a lui *Democrit*.

Să subliniem, în primul rînd, *modernitatea* acestei viziuni, în opoziție cu concepțiile romantică și autonomistă despre cultură,

înțeleasă ca un complex de valori „în sine”, fără nici o legătură cu viața, cu istoria.

În mitul pe care Platon îl pune în gura marelui sofist, Protagoras, Prometeu și Epimeteu înzestrează ființele muritoare cu diferite daruri. Epimeteu împarte darurile, „avînd grijă ca nici un neam să nu fie expus pieirii” (*Protagoras*, 321 a, trad. Șerban Mironescu). Toate speciile animale au fost astfel îngrijite în vederea luptei pentru existență, numai neamul omenesc a rămas neînzestrat. Atunci sosește Prometeu, care, „neștiind ce mijloc de salvare să găsească pentru om”, dăruiește oamenilor focul. Deținînd acest hotărîtor factor al civilizației *materiale*, merit să-l salveze de la pieire, „omul putea să se descurce în viață, dar priceperea în ale politicii îi lipsea ...” (321 d).

Este interesant de notat cum detaliază Platon trăsăturile majore ale civilizației: omul le-a *inventat*, nu le-a primit de-a gata. Omul „...inventă locuințele și hainele, încălțăminte și așternuturile, găsi mijlocul de a se hrăni cu cele ce-i oferea pămîntul”. Le lipsea însă „preocuparea în ale politicii”, adică elementele organizării sociale. Încercările în această direcție n-au dus la nici un rezultat, pînă cînd Hermes nu le-a împărțit tuturor „rușinea și dreptatea”, expresii ale organizării sociale și ale moralei comunității, care, spre deosebire de diferitele capacități umane, *nu pot lipsi nimănui*. Căci, spune Zeus, „nu ar putea fi cetăți, dacă numai cîțiva ar avea parte de ele ...”. Important este *reversul punitiv*, juridic, prin care comunitățile au trebuit să se apere împotriva încălcărilor: „...și pune legea din partea mea, ca cel ce nu poate ține hotarele rușinii și dreptății, să fie nimicit întocmai ca o boală a cetății” (322 d).

În literatura asupra mitului povestit de Protagoras au existat divergențe asupra paternității lui: aparține sofistului sau lui Platon? Capelle, de pildă, în antologia lui, îl dă ca ilustrare a gîndirii sofistului¹²³. După cum dovedește Friedländer, mitul are trăsături platoniciene. Protagoras ar fi vorbit cu totul altfel despre apariția religiei¹²⁴. Am mai adăuga că problema ca atare — geneza civilizației — este soluționată în spiritul în care este rezolvată atît în *Statul*, cît și în *Critias* și *Legile*: cultura și statul sînt fenomene solidare, reforma, sau, mai bine zis, salvarea culturii depinde de reforma social-politică.

În *Statul*, Platon tratează dezvoltat această temă și, indiferent de caracterul conservator sau elitar pe care îl au o serie de teze sau soluții, din punct de vedere general axiologic, teoretic,

¹²³ W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, p. 336.

¹²⁴ P. Friedländer, *op.cit.*, Bd. I, p. 378.

Statul marchează o etapă nouă, importantă. Cele mai frumoase părți sînt cele despre geneza cetății „drepte” (369 a — 372 c), a organizării ei social-politice, inclusiv a tipului ei de cultură, și despre geneza cetăților nedrepte (543 a — 592 b).

În *Statul* (cartea a VIII-a), Socrate va afirma că „dacă există cinci tipuri de cetăți, și dispozițiile sufletești ale indivizilor vor fi cinci” (544 c, trad. Andrei Cornea). O idee care, pentru a fi reluată, va aștepta pînă la Montesquieu. Se poate spune că, în cartea a opta a *Statului*, se naște *psihologia socială*: caracterele deficitare nu sînt explicate prin prezența interioară a Răului, ci prin faptul că „omul timocratic” sau „omul oligarhic” trăiește într-un anume regim social-politic, care întipărește indivizilor propriile lui trăsături.

Pentru a analiza dreptatea și nedreptatea, Platon pornește de la analiza diferitelor tipuri de cetăți, avînd diferite constituții. Dar nu numai pentru motivul metodologic după care într-un cadru mai mare dreptatea va fi mai ușor de studiat (368 e), ci pentru că Platon este stăpînit de o convingere cu putere de postulat: *statul poate și trebuie să modeleze individul*.

Partea în care Platon explică geneza cetății, a oricărei cetăți, cuprinde o teză axiologică de mare importanță, al cărui realism se află la antipodul „idealismului” platonician. Ceea ce dă naștere cetății este neputința în care se află fiecare individ în parte de a-și fi suficient și nevoia de o mulțime de lucruri pe care o resimte (369 b). Acest termen — *nevoia* — nu mai este la Platon un cuvînt curent, ci folosit ca o noțiune-cheie, pentru că ea revine în toată această parte referitoare la geneza cetății cu stringența unei *cauze*.

Ce i-a făcut pe oameni să trăiască împreună pe același teritoriu, într-o așezare comună, căreia i-au dat numele de *cetate*? „Varietatea nevoilor”, căci oamenii au avut nevoia să facă schimb de produse, să primească și să dea produsele și să-și facă reciproc servicii variate, născute din diviziunea muncii. Iar „prima și cea mai mare dintre nevoi este asigurarea hranei, în vederea existenței și a vieții” (369 d); a doua nevoie primordială este locuința, a treia cea a veșmintelor. Aceste nevoi, iar nu hazardul aptitudinilor, determină, după Platon, faptul că unii sînt agricultori, alții țesători, alții zidari. Ceea ce trebuie reținut, atunci cînd Platon pune accentul pe competență: nu competența ca fenomen individual, ci nevoile comunității, diviziunea muncii și „întrajutorarea” determină valoarea însușirilor individuale.

Punctul cel mai important ni se pare faptul că, pentru explicarea genezei vieții social-politice, Platon nu mai recurge la mit, nu mai apelează la Zeus, Prometeu și Epitemeu, ci la *faptul* nevoilor de hrană, îmbrăcăminte, locuință etc. Ceea ce înseamnă, în limbaj axio-

logic, că valorile culturale și politice au la rădăcina lor Necesitatea nevoile existențiale. „Ori crezi că există altă premisă pentru întemeierea unei cetăți?” (369 b).

„Idealistul” Platon explică, în spirit modern, științific, încheierea vieții urbane, în timp ce „realistul” Aristotel îl va critica, în *Politica*, pentru că nu explică acest fenomen prin scopuri morale. În explicarea originilor civilizației, Platon se află *alături de Democrit* („Nevoia i-a învățat pe oameni etc.”), împotriva lui Aristotel.

Platon urmărește, pe baza aceleiași explicații, dezvoltarea negoțului, a schimburilor cu alte cetăți; dezvoltarea economică determină cristalizarea meseriilor, a negustorimii, apariția monedei, dezvoltarea arhitecturii urbane, a luxului, a mulțimii de „salariați” etc. Întregul proces evolutiv este punctat de intervenția constantă a *nevoilor*: nevoia de produse importante, nevoia de alte persoane decât agricultori; nevoia de un mai mare număr de agricultori; cetatea „va avea nevoie deci și de alți oameni, care să aducă din alte cetăți lucrurile de care ea ar avea trebuință” (370 e); „trebuie deci ca cei de acasă să producă nu numai cele necesare lor, ci și acele bunuri și acele cantități de care alții ar avea nevoie” (371 a). Nevoia de a avea o agora și monedă, simbol al valorii obiectelor schimbate; „această nevoie <a schimbului> conduce în cetate la apariția preocupărilor” (371 d).

Platon nu mai discută despre dreptate și nedreptate în chip abstract, în cadrul unui dialog între indivizi; el simte nevoia unui alt cadru. Și acest cadru nu poate fi decât social-politic; dreptatea și nedreptatea se află *în cadrul relațiilor sociale din cetate*: „într-o nevoie a acestor oameni unii față de alții” (372 a). Cercetînd o „cetate a luxului (...) nu putea vedea degrabă în ce fel pătrunde în cetăți dreptatea și nedreptatea” (372 e).

Prin prisma aceleiași Necesități de ordin economic și social continuă Platon să urmărească soarta cetății sale „sănătoase” pentru puțin timp. Căci nestăpînita poftă de posesie duce la războaiele de cîmpire; aceiași patimă a îmbogățirii poartă răspunderea dezbinării înăuntrul cetăților între bogați și săraci, pentru războiul de pe urma căruia „decurg cele mai multe rele pentru ins sau obște ...” (373 e).

În partea a patra, în analiza regimului timocratic, Platon pune pe prim plan discordia socială, existența a două tabere („neamuri”). „Cel de fier și de aramă trage spre cîștigare, posesia pămîntului, a locuinței, a aurului și argintului” (547 b). Acești îmbogății se vor uni, ajungînd „să-și înrobească pe cei proteguți mai înainte ca prieteni liberi și producători de hrană” și să-i transforme în „perieci și slujitori ...” (594 b).

logie, că valorile culturale și politice au la rădăcina lor Necesitatea nevoile existențiale. „Ori crezi că există altă premisă pentru întemeierea unei cetăți?” (369 b).

„Idealistul” Platon explică, în spirit modern, științific, încheierea vieții urbane, în timp ce „realistul” Aristotel îl va critica, în *Politica*, pentru că nu explică acest fenomen prin scopuri morale. În explicarea originilor civilizației, Platon se află *alături de Democrit* („Nevoia i-a învățat pe oameni etc.”), împotriva lui Aristotel.

Platon urmărește, pe baza aceleiași explicații, dezvoltarea negozului, a schimburilor cu alte cetăți; dezvoltarea economică determină cristalizarea meseriilor, a negustoriniei, apariția monedei, dezvoltarea arhitecturii urbane, a luxului, a mulțimii de „salariați” etc. Întregul proces evolutiv este punctat de intervenția constantă a nevoilor: nevoia de produse importante, nevoia de alte persoane decât agricultori; nevoia de un mai mare număr de agricultori; cetatea „va avea nevoie deci și de alți oameni, care să aducă din alte cetăți lucrurile de care ea ar avea trebuință” (370 e); „trebuie deci ca cei de acasă să producă nu numai cele necesare lor, ci și acele bunuri și acele cantități de care alții ar avea nevoie” (371 a). Nevoia de a avea o agora și monedă, simbol al valorii obiectelor schimbate; „această nevoie <a schimbului> conduce în cetate la apariția preocupărilor” (371 d).

Platon nu mai discută despre dreptate și nedreptate în chip abstract, în cadrul unui dialog între indivizi; el simte nevoia unui alt cadru. Și acest cadru nu poate fi decât social-politic; dreptatea și nedreptatea se află *în cadrul relațiilor sociale din cetate*: „într-o nevoie a acestor oameni unii față de alții” (372 a). Cercetînd o „cetate a luxului (...) nu putea vedea degrabă în ce fel pătrunde în cetăți dreptatea și nedreptatea” (372 e).

Prin prisma aceleiași Necesități de ordin economic și social continuă Platon să urmărească soarta cetății sale „sănătoase” pentru puțin timp. Căci nestăpînita poftă de posesie duce la războaiele de ciotpire; aceeași patimă a îmbogățirii poartă răspunderea dezbinării înăuntrul cetăților între bogați și săraci, pentru războiul de pe urma cărnii „decurg cele mai multe rele pentru ins sau obște ...” (373 e).

În partea a patra, în analiza regimului timocratic, Platon pune pe prim plan discordia socială, existența a două tabere („neamuri”). „Cel de fier și de aramă trage spre câștigare, posesia pămîntului, a locuinței, a aurului și argintului” (547 b). Acești îmbogății se vor uni, ajungînd „să-și înrobească pe cei proteguți mai înainte ca prieteni liberi și producători de hrană” și să-i transforme în „perieci și slujitori ...” (594 b).

Regimul oligarhic duce până la capăt setea de acumulare a bogățiilor, iar acolo unde sînt cinstiți bogații și bogăția, virtutea și oamenii virtuoși se bucură de mai puțină stima (551 a). Bogații pun mîna pe putere, impunînd un sistem censitar care îl înlătură pe sărac de la funcțiile publice, chiar dacă el este mai capabil să cîrmuească (551 c). În aceste condiții, nu-i de mirare că oligarhii se feresc să înarmeze poporul, temîndu-se de el mai mult decît de dușman (551 d, e).

Dialogul *Critias*, unul din ultimele dialoguri ale lui Platon, rămas în stare de fragment, Max Wundt n-a prețuit să-i dea caracterizarea de „filosofie a culturii”. De fapt, nici în *Critias* fenomenul genezei culturii nu-i tratat în sine, ci alcătuiește un întreg indestructibil cu dezvoltarea economică și socială. Platon imaginează sau fabulează povestea legendarei insule Atlantis, care, cu nouă milenii mai înainte, s-ar fi aflat în rivalitate cu străvechea cetate Atena. Dar, după cum observă Wundt, culorile pentru zugrăvirea tabloului „nu le ia Platon dintr-o preistorie mitică, ci din propria experiență”. „În rînduiele politice și întregul mod de viață al atenienilor recunoști pe dată statul ideal”¹²⁵. În contrast cu acest stat ideal, cetățenii Atlantidei sînt negustori și armatori, ca în Siracuza, un stat în care domnește setea de avere și de putere. În acest contrast vede Platon problema culturii: Atena străveche reprezintă proiectarea în trecut, deci „reală”, a statului ideal, în timp ce evoluția Atlantidei ilustrează decăderea morală, care antrenează ruina totală. Platon vrea să demonstreze că o republică mică, dar care a realizat organizarea politică și etică ideală, este superioară unui stat mare, dar despotic. Atena învinge Atlantida, dar nu în *Critias*, ci în *Legile*; Platon a preferat să redea istoria unei victorii reale, cea asupra perșilor.

În mitul despre originile cetății Atena, Platon arată că, în cetatea aflată sub oblăduirea lui Hefaistos și a zeiței Atena, oamenii, după ce s-au născut „din pămînt”, au căpătat de la cei doi zei elementele organizării politice. Primii locuitori au fost niște munteni simpli, analfabeți. Platon imaginează o succesiune de generații: cei care au venit mai tîrziu nu știu mai nimic despre strămoșii lor. Fiind lipsiți de cele necesare timp de multe generații, ei nu se ocupau decît de nevoile lor (109 e), nu le păsa de ceea ce se întîmplase înaintea lor. Interesul pentru aceste vremuri străvechi — am spune astăzi: pentru arheologie și istorie — a apărut în cetăți de-abia odată cu timpul liber, atunci cînd anumiți oameni au avut cele necesare traiului, dar nu mai înainte (110 a). Platon a avut intuiția profundă a condițiilor apariției istoriei (și a culturii în general): nu ca un dar al lui

¹²⁵ Max Wundt, *op. cit.*, p. 154.

Clio, zeița istoriei, ci ca urmare a dezvoltării economice și sociale în cetatea Atenei.

Cum s-a putut ajunge la această fază fericită? Platon arată cât de importantă a fost pentru dezvoltarea cetății calitatea solului („era fără pereche în lumea întreagă”). Și Platon explică foarte amănunțit situația geografică a Greciei, subliniază că Grecia era înconjurată de apele mării, detaliază cât de gras era pe vremuri pământul și cât de numeroase erau pădurile. Nu uită să vorbească despre mulțimea arborilor fructiferi și despre abundența pășunilor pe care pășteau vitele. Ploile veneau la timp, iar apa nu se scurgea în mare, ci satura pământul, dădea naștere la „izvoare abundente și râuri mari”; sanctuarele, ale căror ruine se mai văd și astăzi pe lângă izvoarele care existau odinioară, stau mărturie. Cultivatorii din acele vremuri au reușit să ajungă prosperi, fiindcă se dăruiau în întregime muncii lor.

În ceea ce privește organizarea lor politică, Platon transpune în Grecia arhaică organizarea din *Statul*, cu clasele războinicilor, meseriașilor și cultivatorilor. Războinicii aveau totul în comun și nu posedau aur sau argint. Ducând această viață patriarhală, acești oameni erau în același timp „paznicii conștiinței lor” și acceptați drept șefi de către ceilalți greci. Ei erau vestiți atât pentru frumusețea trupului, cât și pentru virtuțile care le „împodobeau sufletele”. Pe atunci *grecii nu aveau regi*.

Pentru civilizația atlantizilor, în loc să fie descrisă ca fiind rodul propriilor lor strădanii, Platon recurge la mit : Poseidon le-a fost tată, el a făcut să țîșnească din pământ un izvor cald și unul rece, el a împărțit țara în zece loturi, el a pus „un rege peste toți frații săi”, dar și aceștia au fost regi.

În contrast cu organizarea democratică a Atenei, în Atlantida regii „dobândiseră bogății imense” și își trăgeau veniturile și din „pământ străin”. Civilizația Atlantidei este prevăzută de Platon cu trăsăturile tipice marilor civilizații ale Orientului antic : prelucrarea, „în primul rînd”, a tuturor metalelor, arhitectură civilă și religioasă, fortificații, porturi, șantiere, organizare militară avansată. Cea mai însemnată construcție era palatul regal ; fiecare rege avea ambiția să-i întreacă pe înaintașii săi prin fast. Fiecare dintre cei zece regi dispunea de putere absolută asupra oamenilor și asupra celor mai multe din legi (119 e). El pedepsea și puneă să fie ucis pe cine voia.

Între ei, regii jurau să nu se atace unii pe alții și să se ajute în cazul cînd unul din ei ar urmări să distrugă vreuna din rasele regale (120 c, d), adică în cazul cînd unul din regi ar fi avut nevoie să treacă la represiuni împotriva propriului său popor (...) Decadența atlan-

tizilor este explicată în spiritul etico-politic cunoscut : decăderea a venit din pricina alterării „părții divine” din ei. Dar Platon adaugă și o explicație realistă : „erau înfestați de poftă nedreptă și de orgoliul dominării” (121 b). Așa sfârșeste ceea ce cei mai mulți din interpreți numesc „un roman”, fără să discearnă, cum am încercat să o facem, elementele lucide, foarte realiste, care dau o vie actualitate acestei „fabule”.

Fără să ne fi putut permite o analiză exhaustivă a ideilor lui Platon despre societate și cultură, ni se pare că reiese un alt aspect, important și actual, al axiologiei lui : premise pentru o viziune dialectică asupra Valorii, raportul intrinsec dintre Valoare și Necesitate istorică.

7. ROSTUL UTOPIEI ÎN AXIOLOGIE

În două rînduri, în cartea a V-a din *Statul*, Platon pune importanta problemă a raportului dintre Valori și realitate sau, putem spune împreună cu Hegel, dintre Valori și Istorie. În cartea V-a, Platon confruntă statul ideal cu istoria, filosoful ideal cu filosofi-oameni reali. În general, comentariile asupra cărții a V-a se opresc pe drept asupra celebrului pasaj în care Socrate, înfruntînd „valul de rîsete și scepticism” la care se așteaptă, declară curajos că „atîta timp cît filosofi nu vor domni în cetăți, ori cei ce sînt numiți acum regi și stăpîni nu vor filozofa autentic și adecvat, și dacă aceste două — puterea politică și filosofia — n-ar ajunge să coincidă...” (473 d) nu vor înceta suferințele popoarelor și nici ale umanității în general.

Pentru a întrupa ideea statului sau statul ideal în istorie, Platon afirmă deci că nu trebuie decît o condiție, care, în principiu și în perspectivă, este realizabilă. (Căci, în 473 b, Socrate spune interlocutorului că din moment ce sînt descoperite *principiile* organizării unei cetăți ideale, „să spunem că am aflat posibilitatea celor cerute de tine”, deci că *principiile* sînt realizabile.) Dar din punct de vedere axiologic, mai important este un pasaj care precede faimoasa pledoarie pentru cîrmuitorii-filosofi.

Pasajul în chestiune pornește de la întrebarea insistentă a lui Glaucon : dacă „orînduirea de față e posibilă să existe și în ce fel este posibil” (471 c). Socrate nu răspunde direct la întrebarea politică, ci face o comparație cu *realizarea umană, individuală a valorilor* : „...dacă am afla ce este dreptatea, oare nu vom socoti că omul drept nu trebuie deloc să se deosebească de ea, ci că în toate privințele el trebuie să fie întocmai ca dreptatea?” (472, c). Totuși, Platon nu cere *identitatea* între om și normă : Socrate declară că trebuie să-l prețuim pe om chiar și numai „cînd el va fi cît cu putință mai aproape de ea”.

Platon are o intuiție uimitoare asupra necesarei deosebiri între *model* (ideal) și *posibil* sau *putința* realizării modelului: „Așadar noi căutăm ce este dreptatea în sine însăși, pentru a avea modele” (subl. ns.), dar „scopul nu era <acela> de a arăta că aceste modele ar putea exista...” (472 d).

Hegel nu se oprește la *necesitatea paradigmei*. Deși i se alătură lui Platon în valorizarea maximală a filosofiei, el nu-l urmează pe Platon în ardoarea cu care acesta exaltă absolutul valorilor: „mijloacele par adesea a fi opuse Ideii, aceasta nu face nimic...”^{125bis}. Hegel atinge problema spinoasă a raportului dintre mijloc și scop, la care avea să devină atât de sensibil omul contemporan. Hegel pune accentul pe scop, care sanctifică totul; paradigma rămîne un punct de plecare, însă „realul este rațional”. Hegel consideră că poziția lui Platon a avut cîndva o valabilitate *istorică*. Concepția lui Platon despre filosofie, în care „se amestecă filosofia cu conștiința suprasensibilului”¹²⁶ (citește: în care filosofia este sudată cu axiologia), nu i se mai pare *actuală*, valabilă; pentru că „un stat, o guvernare, o constituție de stat, în epoca modernă este (...) cu totul altceva, are o cu totul altă bază decît un stat din vechime, și îndeosebi un stat din epoca în care a trăit Platon”.

Această interpretare nu redă însă spiritul platonician, dominat de paradigmă, de absolutul Valorilor, ci reprezintă spiritul hegelian (din a doua perioadă, 1817-1831), în care realitatea este sanctificată ca „rațională”, ca valorică¹²⁷. În viziunea platoniciană, accentul cade pe Ideea ca model, valoare, paradigmă, iar realizarea lor este secundară. „Realitatea” precară, imperfectă, a statelor, oamenilor, filosofilor și a operelor de artă, așa cum au putut fi realizate de către artist, *nu infirmă* dreptul la existență ideală a paradigmei. Așa cum îl va interpreta Kant pe Platon, marele filosof grec a înțeles că reflecția asupra valorilor și normelor ca *idealuri* este un prim moment absolut necesar, care se „pune”, se determină (expresia lui Hegel: „*setzt sich*”) într-o necesară *indiferență* față de realizare: „...scopul nostru nu era de a arăta că aceste modele pot exista” (472 d). Iar argumentarea capătă un relief deosebit cînd Socrate compară paradigma politică și etică (individuală) cu modelul care îl călăuzește pe pictor: „Oare crezi că măiestria unui pictor va apărea micșorată dacă, după ce a pictat cel mai frumos model posibil de om și după ce a dat picturii

^{125bis} G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 481.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 482.

¹²⁷ Vezi mai departe capitolul despre Hegel.

săle toate trăsăturile necesare, nu-i în stare să demonstreze că poate exista un astfel de om" (*ibidem*).

În *Sofistul*, de la dezbaterea asupra Ființei și Neființei, străinul și Theetet ajung la o discuție asupra modalității ontice a Valorilor. Considerînd că au discutat suficient prima chestiune, deși nu au trecut în revistă concepțiile tuturor celor care și-au spus părerea, Străinul propune să analizeze părerile „celor care profesază doctrine diferite, pentru ca să ne convingem, printr-o cercetare completă, că nu este mai ușor să definești natura Ființei decît cea a Neființei ” (245 e). Străinul arată că întrebarea „ce este Ființa?” a stîrnit o luptă aprigă, „o luptă de giganti”. Dintre cele două tabere „unii trag spre pămînt tot ceea ce ține de cer și de invizibil (...) ei susțin cu îndîrjire că nu există decît ceea ce <ne> opune rezistență și putem atinge; ei definesc drept identice corpul și Ființa ...” (246 a). Adversarii lor, care consideră că adevărata esență o reprezintă „anumite idei inteligibile și necorporale”, sînt mai puțin îndîrjiți, sînt „mai blînzi” și, spre deosebire de atomiști, mai accesibili și dornici de discuție. Dar și atomiștii pot fi imaginați că „au devenit mai buni”. În această ipostază, ei recunosc că există suflete drepte și nedrepte.

Este grăitor faptul că pentru a explica natura ideilor, Platon aduce ca exemplu sufletele drepte, care sînt astfel prin prezența în ele a dreptății. „Așadar, dacă există dreptatea, ca și înțelepciunea și virtutea în general și contrariile lor...”, atunci există realități vizibile și invizibile. Atomistilor le este oarecum rușine să nege caracterul invizibil al înțelepciunii și al altor valori, deși în ceea ce privește sufletul susțin că el are un fel de corp.

După cum se știe, în *Sofistul*, Platon face un nou pas înainte pe drumul recunoașterii dialecticii realului. Dar el menține cu fermitate caracterul de indentitate, stabilitate, perenitate al valorii cunoașterii. Căci dacă Străinul acceptă că și mișcarea este existentă (249 b), i se pare inadmisibil să renunțe la stabilitatea inteligenței: „Trebuie să combatem cu toată puterea gîndirii împotriva aceluia care, desființînd știința, gîndirea, inteligența ...” etc. (249 b). Importantă este *motivarea axiologică* a acestei lupte: „Pentru filosof deci, care așează aceste bunuri mai presus de orice, mi se pare că este o necesitate absolută să respingă doctrina imobilității universale (...) ca și aceea <necesitate> de a nu-i asculta pe cei care sucesc Ființa în toate sensurile. El trebuie să-i imite pe copii, care doresc două lucruri deodată: să recunoască tot ce este imobil și tot ce se mișcă...” (249c, d).

Aici, filosoful pare să accepte contradicția, ascultînd de Norma Adevărului, care oblăduiește atît ontologia, cît și teoria cunoașterii.

săle toate trăsăturile necesare, nu-i în stare să demonstreze că poate exista un astfel de om" (*ibidem*).

În *Sofistul*, de la dezbateră asupra Ființei și Neființei, străinul și Theectet ajung la o discuție *asupra modalității ontice a Valorilor*. Considerând că au discutat suficient prima chestiune, deși nu au trecut în revistă concepțiile tuturor celor care și-au spus părerea, Străinul propune să analizeze părerile „celor care profesază doctrine diferite, pentru ca să ne convingem, printr-o cercetare completă, că nu este mai ușor să definești natura Ființei decât cea a Neființei ” (245 e). Străinul arată că întrebarea „ce este Ființa ?” a stîrnit o luptă aprigă, „o luptă de giganti”. Dintre cele două tabere „unii trag spre pămînt tot ceea ce ține de cer și de invizibil (...) ei susțin cu îndîrjire că nu există decît ceea ce <ne> opune rezistență și putem atinge ; ei definesc drept identice corpul și Ființa ...” (246 a). Adversarii lor, care consideră că adevărata esență o reprezintă „anumite idei inteligibile și necorporale”, sînt mai puțin îndîrjiți, sînt „mai blînzi” și, spre deosebire de atomiști, mai accesibili și dornici de discuție. Dar și atomiștii pot fi imaginați că „au devenit mai buni”. În această ipostază, ei recunosc că există suflete drepte și nedrepte.

Este grăitor faptul că pentru a explica natura ideilor, Platon aduce ca exemplu sufletele drepte, care sînt astfel prin prezența în ele a dreptății. „Așadar, dacă există dreptatea, ca și înțelepciunea și virtutea în general și contrariile lor...”, atunci există realități vizibile și invizibile. Atomistilor le este oarecum rușine să nege caracterul invizibil al înțelepciunii și al altor valori, deși în ceea ce privește sufletul susțin că el are un fel de corp.

După cum se știe, în *Sofistul*, Platon face un nou pas înainte pe drumul recunoașterii dialecticii realului. Dar el menține cu fermitate caracterul de indentitate, stabilitate, perenitate al valorii cunoașterii. Căci dacă Străinul acceptă că și mișcarea este existentă (249 b), i se pare inadmisibil să renunțe la stabilitatea inteligenței : „Trebuie să combatem cu toată puterea gândirii împotriva aceluia care, desființînd știința, gîndirea, inteligența ...” etc. (249 b). Importantă este *motivarea axiologică* a acestei lupte : „Pentru filosof deci, care așează aceste bunuri mai presus de orice, mi se pare că este o necesitate absolută să respingă doctrina imobilității universale (...) ca și aceea <necesitate> de a nu-i asculta pe cei care sucesc Ființa în toate sensurile. El trebuie să-i imite pe copii, care doresc două lucruri deodată : să recunoască tot ce este imobil și tot ce se mișcă...” (249c, d).

Aici, filosoful pare să accepte contradicția, ascultînd de Norma Adevărului, care oblăduiește atît ontologia, cît și teoria cunoașterii.

S-ar părea că nu valoarea ca atare, în primul rînd eticul, impune progresul dialecticii în *Sofistul*. Dar, la Platon, niciodată, nici metoda dialectică, nici ontologia, nu se desprind de solul originar axiologic. Dovada ne-o oferă importantul pasaj despre valoarea și nonvaloarea estetică, despre frumos-urît. Urîtului îi este recunoscută existența, căci străinul afirmă : „Non-frumosul se reduce, pare-se, la opoziția unei existențe altei existențe” (257 e). Mai mult ; frumosul nu are mai mare densitate ontică decît nonfrumosul, „... frumosul nu participă mai mult la Ființă ...”. Dar lucrul cel mai important, din punct de vedere axiologic, este că „... trebuie să punem pe acelaș plan ceea ce-i nedrept cu ceea ce-i drept, pentru ca unul să nu fie mai mult decît celălalt” (258 a).

Pentru axiologia platoniciană, afirmația aceasta reprezintă o cotitură : Platon ajunge la teoretizarea *dualismului* axiologic, prin care Răul are tot atîta existență sau realitate cît are și Binele. Platon ajunge în concluzie la intuiția lui Zarathustra. Și este un mare pas spre realismul axiologic această recunoaștere a realității Non-valorii, față de prima fază a axiologiei platoniciene, cînd nonvalorile aveau existența palidă a umbrelor din Hades. Dialectica sau dualismul axiologic nu se mai află în conflict cu dialectica realului, ca în prima fază a teoriei Ideilor. Platon și-a dat seama că, *perintru conștiința valorii*, este mai important să recunoască Nonvaloarea, ca fiind o esență tot atît de fermă și de dură cum este Valoarea. Nu negînd răul se croiește drum Valorii, ci reliefînd toate obstacolele.

Întrucît, după *Statul*, Platon este din ce în ce mai mult interesat de realitatea sensibilă, fie ea reprezentată prin natură, om, posibilitatea înfăptuirii sau *realizării* paradigmei politice, se pune întrebarea dacă Platon își schimbă concepția sau viziunea despre Valori ca paradigme. Răspunsul este negativ : Platon păstrează cu fermitate concepția sa despre paradigme. În *Timaios*, de pildă, deși au fost anterior recunoscute drepturile devenirii, ale realității sensibile, *realitatea nu poate fi model*. Mitul concepției lumii implică ideea că „ceea ce devine tot timpul” a fost modelat după paradigmele la care a privit creatorul. Atunci cînd artizanul, avînd ochiul tot timpul ațintit spre Ființe, lucrează după un astfel de model și îi reproduce forma și virtutea (însușirea), tot ce execută astfel este în chip necesar frumos. Dacă, dimpotrivă, îți ațintești privirea spre ceea ce s-a născut și în un astfel de model, el nu face nimic frumos (28 a,b). Este limpede — Platon insistă — că dacă lumea este bună și frumoasă, ea a fost creată după un model. Faptul că devenirea, neființa, contradicția, răul etc. au fost recunoscute ca existente nu le ridică la nivelul axiologic al paradigmei.

VI. J. J. ROUSSEAU

1. PROBLEMATICA DUBLEI ALIENĂRI

Ceea ce ni-l face atât de apropiat astăzi pe Jean-Jacques Rousseau (1712—1778) este faptul că el dezvăluie, cel dintâi, sentimentul de insatisfacție pe care îl trăiește atât de puternic intelectualitatea progresistă a epocii : cultura nu se justifică plenar decât dacă este angajată în lupta împotriva *alienării sociale și a persoanei*. Din epoca Renașterii — ca să nu mai amintim modelul antic, societatea și cultura elină — pînă la Rousseau, gîndirea modernă, cu excepția comunismului utopic și a filonului popular al Reformei, luptase, în primul rînd, împotriva alienării spirituale pe care o reprezentau religia, dogmatismul, autoritarismul, fanatismul etc. Desăvîrșirea spirituală, progresul cultural etc. apăreau ca valoare supremă ; dacă înfloreau știința, filosofia și arta, ce nostalgii mai puteau dăinui ?

Exact la jumătatea secolului al XVIII-lea, în 1750, în celebrul *Discurs asupra științelor și artelor*, Rousseau dă alarma : binefacerile științei și satisfacțiile artei, meșteșugurile și invențiile, într-un cuvînt : civilizația, nu-l pot satisface pe om atât timp cît va dăinui inegalitatea socială. De aceea, Rousseau va scrie în prefața la *Discurs asupra originii și cauzelor inegalității dintre oameni* : „*Nemulțumit de starea ta prezentă (. . .) poate că ai vrea să te întorci înapoi ; și această dorință trebuie să constituie elogiul primilor tăi strămoși, critica contemporanilor tăi . . .*” (subl. ns.).

Geniul divers și pătimaș care a fost Rousseau, pe oricîte bizare meandre s-a desfășurat, a avut menirea să scuture intelectualitatea din letargia spirituală pe care Marx urma să o denunțe drept *contemplare*. În epoca sa, Rousseau avea toate motivele să se mulțumească cu juisarea spirituală : era un mare și original scriitor, un gînditor îndrăzneț, un publicist strălucit, un compozitor apreciat, un om căutat și sărbătorit de o societate pe care însă nu o putea accepta atât timp cît la rădăcinile ei se aflau nedreptatea, inegali-

VI. J. J. ROUSSEAU

1. PROBLEMATICA DUBLEI ALIENĂRI

Ceea ce ni-l face atât de apropiat astăzi pe Jean-Jacques Rousseau (1712—1778) este faptul că el dezvăluie, cel dintâi, sentimentul de insatisfacție pe care îl trăiește atât de puternic intelectualitatea progresistă a epocii : cultura nu se justifică plenar decât dacă este angajată în lupta împotriva *alienării sociale și a persoanei*. Din epoca Renașterii — ca să nu mai amintim modelul antic, societatea și cultura elină — pînă la Rousseau, gîndirea modernă, cu excepția comunismului utopic și a filonului popular al Reformei, luptase, în primul rînd, împotriva alienării spirituale pe care o reprezentau religia, dogmatismul, autoritarismul, fanatismul etc. Desăvîrșirea spirituală, progresul cultural etc. apăreau ca valoare supremă ; dacă înfloreau știința, filosofia și arta, ce nostalgii mai puteau dăinui ?

Exact la jumătatea secolului al XVIII-lea, în 1750, în celebrul *Discurs asupra științelor și artelor*, Rousseau dă alarma : binefacerile științei și satisfacțiile artei, meșteșugurile și invențiile, într-un cuvînt : civilizația, nu-l pot satisface pe om atât timp cît va dăinui inegalitatea socială. De aceea, Rousseau va scrie în prefața la *Discurs asupra originii și cauzelor inegalității dintre oameni* : „*Nemulțumit de starea ta prezentă (...) poate că ai vrea să te întorci înapoi ; și această dorință trebuie să constituie elogiul primilor tăi strămoși, critica contemporanilor tăi...*” (subl. ns.).

Geniul divers și pătimaș care a fost Rousseau, pe oricîte bizare meandre s-a desfășurat, a avut menirea să scuture intelectualitatea din letargia spirituală pe care Marx urma să o denunțe drept *contemplare*. În epoca sa, Rousseau avea toate motivele să se mulțumească cu juisarea spirituală : era un mare și original scriitor, un gînditor îndrăzneț, un publicist strălucit, un compozitor apreciat, un om căutat și sărbătorit de o societate pe care însă nu o putea accepta atât timp cît la rădăcinile ei se aflau nedreptatea, inegali-

tatea socială, mizeria și nefericirea majorității membrilor ei. Critica civilizației este la Rousseau o ilustrare a opțiunii pentru valorile umanismului popular. În tabloul social-ideologic al veacului al XVIII-lea, într-o societate în care iluminiștii atacă în general doar racilele feudalismului, plebeul Rousseau dă glas revendicărilor masei. Totodată, Rousseau dezbată și problema *înstrăinării*, problemă spirituală modernă, în care premerge romantismului și existențialismului.

În opoziție cu sentimentul de euforie în care se scaldă acei gânditori care nu pot vedea în istorie decât progresul, Rousseau este primul mare teoretician modern al crizei civilizației. Dar nu într-o viziune pesimistă, fără orizont, cum va reapare teoria crizei civilizației la Spengler și, în parte, la Toynbee, ci trasând linii directoare, proiectul reeducării altor generații, călăuzite de noi valori.

Tocmai în perioada de viață pe care a socotit-o mai târziu drept cea mai liniștită și senină, când trăia departe de Paris, în pașnicul pavilion de la Ermitaj, Rousseau, meditănd asupra problemelor sociale, scrie în *Confesiuni*: „... curînd (...) nu mai văzui decât erori și nebunii în doctrina înțelepților noștri, numai opresiune și mizerie în ordinea socială”¹.

Punctul de vedere al operei gânditorului Rousseau este mărturisit ca fiind cel social-antropologic. În fraza cu care începe prefața la *Originea și cauzele inegalității dintre oameni*, el arată: „Cea mai folositoare și cea mai puțin avansată din cunoștințele omenești (...) este aceea despre om”. Depășind însă unghiul de vedere antropologic abstract (la care se va întoarce Feuerbach), Rousseau precizează că el încearcă să descifreze omul „... cu toate schimbările pe care le-a suferit alcătuirea sa originală, datorită succesiunii timpului ...”, deci că el vrea să sesizeze nu o „natură umană” anistorică, ci „... să deosebească (în om) ceea ce ține de fondul lui propriu, de ceea ce au adăugat sau schimbat, în starea lui primitivă, împrejurările și progresele sale”. Rousseau formulează cu claritate *implicația în istorie* a condiției umane, depășind punctul de vedere pur psihologic și moral de pînă atunci. El înțelege și cuprinde raportul inextricabil, intim, dintre criza istorică a epocii și dublul plan al alienării sociale și personale. Rousseau cuprinde complexitatea dilemelor atît de ordin social, cît și spiritual pe care avea să le trăiască omul modern și contemporan din epoca sa pînă astăzi.

Ipoteza de lucru, ideea discernerii a ceea ce-i constant de ceea ce-i istoricește determinat în om apare, de asemenea, ca o prefigurare

¹ J. J. Rousseau, *Les Confessions*, tome 3, Paris,, 1836, p. 174.

de mare preț a antropologiei filosofice². Căutînd să descopere „omul așa cum l-a format natura”, Rousseau nu dădea cîtuși de puțin dovadă de „naivitate” (epitet binevoitor pe care i-l aruncă mulți interpreți) și nici nu încerca să întoarcă roata istoriei la vîrsta „de aur”. Sub formulările exagerate, violente și paradoxale, tipice pentru Rousseau, trebuie să apreciem noutatea și valoarea nepieritoare a ideilor sale, chipul în care el își asumă *sarcina criticii alienării*. Rousseau respingea civilizația secolului al XVIII-lea, de fapt *civilizația societății împărțite în clase*, pentru că îl revolta faptul că o minoritate de privilegiați trăiesc în bogăție și lux, „în timp ce mulțimea flămînzită este lipsită de cele necesare”. Ceea ce îl îndignează pe Rousseau nu este, evident, dezvoltarea științei și artei, pe care le numește „uriae înfăptuiri ale oamenilor”, ci „uimitoarea disproporție ce domnește între aceste realizări și folosul lor”, adică neputința folosirii lor de către majoritatea membrilor societății.

În ceea ce privește reconstruirea „omului natural”, adică situația omului la „origini”, etnologia contemporană a arătat că așa ceva nu este nici astăzi posibil, și cu atît mai puțin în secolul al XVIII-lea. Dar ideea genială a lui Rousseau de a opune *egalitatea* originară *inegalității* societății divizate în clase, de a opune moralitatea, demnitatea, libertatea și drepturile specifice societăților tribale oprimării și exploatării care au urmat descompunerii acestei societăți a fost reluată în clasică lucrare a lui Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, iar astăzi constituie una din temele de bază ale etnologiei. Este tematica dezvoltării apariției societăților stratificate sau a mecanismului apariției inegalității, studiate de către antropologia socială³.

Rousseau este cel dintîi gînditor care urmărește o *confruntare între două tipuri de societate (și cultură)*: „Studierea omului originar, a adevăratelor nevoi și a principiilor fundamentale ale datoriilor lui este totdeauna și singurul mijloc bun pe care îl putem folosi pentru rezolvarea nenumăratelor dificultăți pe care le întîmpinăm cu privire la originea inegalității morale, la adevăratele baze ale corpului politic, drepturile reciproce ale membrilor săi ...”⁴.

Rousseau este, în *această problemă*, prin cercetarea și schițarea saltului de la egalitatea gentilică la inegalitatea societăților divizate în clase, un precursor indiscutabil al marxismului. Căci Rousseau vede

² Vezi, C. I. Gulian, *Antropologie filosofică. Introducere*, București, Edit. politică, 1972.

³ Cf. *idem*, *Lumea culturii primilive*, cap. *Alienări în societatea și cultura primitivă*, București, Edit. Albatros, 1983.

⁴ Voltaire, Rousseau, *Texte filosofice alese*, București, Edit. Academiei, 1951, p. 208.

cauza reală care a generat inegalitatea, abuzurile, contrastul între privilegiați și asupriți în apariția proprietății private: „Primul om care, împrejmuiind un teren, a îndrăznit să spună *acesta este al meu* (...) a fost adevăratul întemeietor al societății civile”⁵. Iar prin „societate civilă”, Rousseau înțelege — ca și Hegel, pe care îl va influența în unele probleme — societatea divizată în clase.

Rousseau, în ciuda tablourilor idilice asupra originii societății și a îndemnului „întoarcerii la natură”, subînțelege și dorește cu totul altceva decât deghizarea în păstori și păstorite cu care se distra aristocrația. El vorbește, de fapt, în numele țărănimii încă iobage și a proletariatului urban: „întoarcerea la natură” și „omul natural” semnifică dezideratul restabilirii egalității și libertății, care au domnit și mai domnesc și astăzi în societățile primitive, după cum a arătat etnografia modernă (Radin, Malinovski, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss etc.). Superioritatea morală și juridică a „sălbaticilor” fusese remarcată încă de Montaigne, în secolul al XVI-lea, iar teoreticienii dreptului natural subînțelegeau prin această noțiune (pe care, după Gurvitch, Rousseau este cel care o tratează în *Enciclopedie*) drepturile umanității alienate. Dar Rousseau nu se va mulțumi cu reamintirea unor drepturi de mult pierdute și cu nostalgia pasivă a pierderii egalității originare. Omul s-a născut liber și pretutindeni se află în lanțuri; de la acest adevăr fundamental, mult mai arzător decât critica născocirilor teologice, pornește Rousseau. Nu-l mulțumesc ironizarea și nici chiar pamfletul împotriva abuzurilor clericale și judiciare, ca pe Voltaire, ci el merge pînă la contestarea din temelii a statului existent, care folosește legile drept „noi opreliști pentru cel slab”, ca mijloace de coerciție, de păstrare a puterii politice în mâinile clasei dominante. Rousseau nu va merge pînă la o argumentare politică. El afirmă numai că dacă proprietatea privată a inaugurat inegalitatea, dacă societatea este dominată de către despotismul privilegiaților, ea trebuie radical transformată, pentru că „este în chip vădit împotriva naturii”. Dar el propune un model de societate în care „nici un cetățean să nu fie atît de bogat încît să-l poată cumpăra pe altul și nici unul să nu fie atît de sărac încît să fie constrîns să se vîndă”⁶.

Istoricii progresiști ai literaturii, și chiar un neokantian ca Windelband, de obicei depărtat de problemele social-politice, au recunoscut în Rousseau pe „filosoful revoluției”. „Revoluția n-a fost decît împlinirea învățăturilor lui. În aceasta constă înseamnă-

⁵ *Ibidem*, p. 215.

⁶ *Ibidem*, p. 240.

tatea lui cultural-filosofică”⁷. Windelband găsește pe deplin justificate ideile revoluționare ale lui Rousseau atât timp cât edificiul societății franceze se ridica „pe fundalul întunecat al unui popor asuprit și împins în mizerie”⁸.

La Rousseau se împletește, într-un chip profund nou și original, problemele societății, omului și culturii, întrucât el pune întrebarea sfredelitoare : ne poate satisface întru totul cultura atât timp cât dălmule plăgile alienării sociale ? După cum arată și Bertrand Russell, Rousseau are meritul că, prin teza lui, care a provocat ironii facile — „omul este bun din naștere, instituțiile sînt cele care l-au făcut rău” — „se ridică „împotriva doctrinei despre păcatul original și salvarea prin biserică”⁹.

Rousseau a fost printre cei dintîi care au stimulat dezbaterea teoretică asupra „voinței generale”, adică asupra posibilității și mijloacelor necesare poporului, pentru ca să se conducă prin reprezentanții săi, conform intereselor și năzuințelor sale. Fără să poată aprofunda și dezlega această problemă, „individualistul” Rousseau a întrezărit esențialul : soluția nu poate fi alta decît coincidența dintre interesele individuale și interesele comunității. Acuzația de „totalitarism”, adică de submitere totală a individului față de „voința generală” pe care i-o aduce Russell lui Rousseau, nu stă în picioare. N-a fost Rousseau un inovator recunoscut al pedagogiei, care a proclamat cu ardoare drepturile spontaneității și personalității copilului și adolescentului?

Istoria pedagogiei îl enumeră pe Rousseau printre cei dintîi care au atacat pedagogia antiumană și învechită, luptînd pentru educarea trupului odată cu cea a minții, punînd bazele învățămîntului intuitiv, relevînd rolul educativ al muncii etc. Spre deosebire de Locke, Rousseau pleacă de la cunoașterea nemijlocită a vieții copilului de țăran și a celui de proletar. Din utopie, „întoarcerea la natură” se transformă într-un principiu pedagogic realist, care a dus la înființarea școlilor în aer liber. Rousseau a criticat învățămîntul încărcat de religie ce se practica pe atunci, a revendicat prioritatea dezvoltării simțurilor și a personalității elevului, stimularea activității lui manuale și spirituale. Sînt principii inovatoare care însă, evident, nu cereau neapărat ca școala să fie „departe de oraș”.

Un gînditor și scriitor care pleacă de la problematica reală, concretă, a vieții sociale și individuale nu putea să nu dea prioritate

⁷ Windelband, *op.cit.*, Bd. I, p. 437.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, ed. cit., p. 684.

pregătirii copilului pentru *această* viață, ale cărei asprimi Rousseau le-a cunoscut prea bine. Urînd alienarea, Rousseau a condamnat în mod consecvent constrîngerea și violența care se exercitau asupra copiilor. Pedagogia lui umanistă răstoarnă principiile autoritare care duceau la înăbușirea dorului de viață și libertate; de aceea, cel dintîi principiu din cartea *Emil sau despre educație* este: „Fiți umani cu toți oamenii, de orice condiție sau vîrstă ar fi ei (...) Iubiți copilul, înlesniți-i jocurile, plăcerile”, cerință care se poate împăca foarte bine cu deprinderea copilului de a fi activ, de a *munci* și, totodată, cu educarea lui morală în spiritul simpatiei, omeniei, al solidarității. Chiar dacă a neglijat rolul educatorului și al învățămîntului sistematic, Rousseau rămîne un pedagog inovator, ale cărui idei ne frapază prin actualitatea lor. Așa numita *Profesiune de credință* a vicarului din Savoia, care se află în corpul cărții *Emil*, este *credința în propria conștiință*. Această așa-zisă „religie naturală” „n-are nici o nevoie de revelație”, observă Russell. Și nu numai atît! În ciuda polemicilor cu Voltaire și a certurilor cu enciclopediștii, Rousseau este alături de ei în dezvăluirea alienării religioase: creștinismul „... predică numai sclavia și dependența. Spiritul este prea favorabil tiraniei pentru ca aceasta să nu profite totdeauna” scrie Rousseau în *Contractul social*¹⁰. Și el adaugă că ceea ce îi apare sublim în creștinism este doar faptul că a reflectat nevoia solidarității și a egalității sociale, iar nu latura mistic-consolatoare, elementul prin care creștinismul a devenit o religie a mîntuirii individuale, care dezleagă inimile „de toate lucrurile pămîntești. Nu cunosc nimic mai contrar spiritului social ...”¹¹.

2. CRIZA VALORILOR

Spre deosebire de majoritatea reprezentanților epocii lumilor, care nu erau atrași decît de problema progresului, Rousseau a trăit și a reflectat intens asupra crizei civilizației — atît a societății, cît și a culturii. Ceea ce l-a dus la o critică a concepției simpliste despre progres, înlocuind-o cu o viziune a dialecticii *crizei* și *progresului*. Concepția lui Rousseau despre criza istorică a epocii sale include critica rînduielilor sociale și politice, dar depășește orizontul tipic antifeudal (la nivel politic), adăugîndu-i dimensiunea înstrăinării, a trăirii haosului, insecurității, îndoielii și conștiința *crizei valorilor*.

¹⁰ J. J. Rousseau, J. M. Voltaire, *Texte filosofice alese*, București, Edit. Academiei, 1955, p. 251.

¹¹ *Ibidem*, p. 250.

Desprinse din contextul tematic al gândirii sale, multe pasaje din scrierile lui Rousseau ar putea fi interpretate psihologic, doar ca documente ale introspecției sau manifestări ale unui moralist din secolele XVI—XVII, sau ale unui precursor al existențialismului: „Primul sentiment al omului a fost sentimentul propriei existențe”¹². Spre deosebire de Descartes, la care izvorul original este *eu gândesc*, la Rousseau acest izvor este simțirea. Rousseau subliniază că sensibilitatea noastră este neîndoios originară față de inteligența noastră: am avut sentimente înainte de a avea idei. Dovada existenței noastre, arată Rousseau, nu este faptul că gândim, ci o anumită situație, o formă existențială a personalității, tensiunea dintre noi și lume.

Istoria tradițională a literaturii franceze a evidențiat de mult prioritatea afectivității sau „preromantismul” lui Rousseau. Dar ceea ce Rousseau numea „vocea inimii” (reluând parcă ideea pascaliană a „rațiunilor inimii”) nu este numai trăirea propriului eu. Rousseau socotește drept primordial sentimentul, dar care se înfățișează ca un „organ al valorii”, pentru că tot ceea ce simte omul drept bun este bun; tot ceea ce simte că-i rău — este rău.

După Rousseau, eul simte nevoia lărgirii sau extinderii. Este primară „dorința de a fi”, sentimentul purei existențe în acord cu lumea: „Tot ceea ce pare că extinde sau întărește existența noastră ne este plăcut; tot ceea ce pare că ne-o distruge sau îngustează — ne chinuie”¹³. Până aici se poate desluși ideea, care, după noi, apare ca specifică epocilor de criză: că primordială este existența ca atare, deoarece în astfel de epoci se creează climatul instabilității, al nesigurății, pricinuind sentimentul *primejduirii existenței*. Nimic mai firesc ca orice fenomen sau idee care liniștește eul, promițându-i supraviețuire, calm, certitudine, să se înfățișeze cu semn pozitiv.

3. EUL ȘI CEILALȚI

Dar Rousseau nu se oprește la această „fenomenologie existențială”, mai bine zis a sentimentului existenței. În același fragment, el continuă: sentimentul existenței, care este pasiv, poate fi influențat de simțuri, de memorie, de fantezie. Dar nimic nu lărgeste și intensifică acest sentiment existențial al eului decât „*existența în ceilalți*”, sentimentul unei solidarități cu ceilalți, „asupra cărora s-a extins existența noastră”¹⁴. Sufletul are o capacitate de expansiune, de „trăire cu ceilalți”. Rousseau descoperă dialectica

¹² J. J. Rousseau, *Emile*, ed. Garnier, IV, p. 372.

¹³ Fragmentul a fost publicat de Charles Guyot, în *Oeuvres*, II, Pléiade II, p. 1324.

¹⁴ *Ibidem*.

primară a intercondiționării dintre „amorul propriu”, care este motivația fundamentală a acțiunilor umane, și tendința de „indentificare cu ceilalți”. „Atunci când puterea de expansiune a sufletului mă indentifică cu semenul meu, când, pentru a spune astfel, *mă simt în el*, nu vreau ca el să sufere, pentru ca să nu sufăr eu însumi”¹⁵. Nu este deci o explicație altruist-sentimentală, ci una care ține seama de psihologia realistă, lucidă, a lui La Rochefoucauld: „interesul” nostru (termenul-cheie la La Rochefoucauld) ne face să simțim suferința străină. (O analogie cu nevoia de a fi drept — Socrate-Platon — ,pentru a nu suferi; valabil, firește, pentru conștiința valorică.) Rousseau conchide în spiritul lucidității: „Este de la sine înțeles că este un foarte plăcut sentiment cel al compasiunii, este tocmai certitudinea că nu suferim noi înșine”¹⁶.

Rousseau nu rămîne însă la o analiză pur psihologică, ci îi așterne o bază sociologică: nu compătimim pe oricine; omenirea este poporul, „cei care nu sînt popor sînt atît de puțini, încît nici nu merită să-i punem la socoteală”¹⁷. Apoi „suferințele bogatului nu se trag din starea lui socială, ci sînt pricinuite de el însuși (...) Săracul suferă însă din pricina împrejurărilor exterioare, în urma grozăviei destinului lui care îl strivește. Nici o obișnuință nu-l eliberează de sentimentul fizic al oboselii, al istovirii, al foamei; nici limpezimea spiritului, nici virtutea nu-l pot izbăvi de suferințele stării lui sociale...”¹⁸. Este limpede cum înțelege plebeul Rousseau sentimentele solidarității și compasiunii. „Dreptate și omenie sînt cuvinte <ale omului> de rînd” (*roturier*), scrie Rousseau abatelui Lastic. Iar lui Malherbes îi mărturisește: „Îi urăsc pe nobili, le urăsc starea socială, lipsa lor de omenie, prejudecățile, meschinăria și viciile lor; dacă nu i-ași disprețui, i-ași urî și mai mult”¹⁹.

„Sînt un om din popor”, scrie Rousseau în *Confesiuni*. Omul simplu, omul de rînd, (*roturier*), ca și „omul natural” pe care încearcă să-l reconstruiască, are intuiția și certitudinea binelui și răului, a valorilor în general. Dacă în opera lui Rousseau n-ar exista acea imaginație etnologică pentru care îl elogiază Lévi-Strauss, ideile lui Rousseau despre conștiința valorică și totodată valoarea „omului natural” („omul este bun de la natură”) n-ar trezi mare interes. Dar ceea ce spune Rousseau despre „simțul înăscut al dreptății” trebuie conexat cu imaginea pe care ne-a lăsat-o despre „originile societății”. Independent de Shaftesbury, Cumberland și Hume,

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Idem*, *Emile*, IV, p. 292.

¹⁹ *Idem*, *Oeuvres*, Paris, Pléiade, I, p. 1145.

Rousseau descoperă și valorizează „simțul moral înăscut”, sociabilitatea și solidaritatea „omului natural”.

Dar pe Rousseau nu „omul în sine”, individul izolat îl interesează, ci raporturile dialectice dintre individ și comunitate. „Pe oameni îi cunoaștem prin societate și societatea prin oameni”. De îndată ce omul „a început să-și simtă ființa morală, a trebuit să se cunoască prin raporturile lui față de ceilalți oameni”²⁰. Ca gânditor, Rousseau depășește în chip genial viziunea introspectivă, pe care i-ar fi putut-o întipări trăirea suferinței, a conflictelor cu lumea și sfera excepțională a sensibilității și interiorizării.

Spre deosebire de romantici și de scriitorii psihologi de la sfârșitul veacului al XX-lea (Amiel, de pildă), Rousseau, în ciuda puternicii sale personalități subiective, mergând pînă la dezechilibru, mania persecuției etc., își păstrează viziunea obiectivă, social-istorică, despre om și valorile lui. În viziunea lui Rousseau este imposibil de separat omul de istorie, de impactul împrejurărilor sociale. „Începem să devenim cu adevărat oameni atunci cînd am devenit cetățeni”. Ceea ce-i potențial în om s-a desfășurat și realizat în cursul procesului istoric atît în bine, cît și în rău. În cele din urmă, *istoria socială* — de fapt, alienarea progresivă — este răspunzătoare atît de nefericirea, cît și de viciile oamenilor. La origini, „nevoile reciproce” au determinat încheierea comunității umane, caracterizată prin lipsa proprietății private, egalitate, moralitate. De-abia prin „contactul reciproc dintre oameni au apărut virtuțile și viciile lor, ființa lormorală”²¹ (prima versiune a *Contractului social*).

Rousseau depășește viziunea teologică și metafizică despre om, care dezbătea în chip abstract problema binelui și răului. „Omul este bun de la natură” are un sens precis, rod al filosofiei istoriei și a culturii; este o antiteză la tema cea mai puternic orhestrată în gândirea lui Rousseau, tema alienării sociale și individuale: „În Europa, guvernele, dreptul, moravurile, privilegiile — totul îi împinge pe oameni spre înșelare reciprocă permanentă, toate impun viciul ca datorie; trebuie să fii rău ca să fii înțelept...”²². Concluzia se impune cu o forță implacabilă: „Viciile oamenilor sînt în mare măsură rezultatul situației: nedreptatea crește odată cu stăpînirea puterii”²³. Alienarea socială a deformat caracterul uman, a distrus autenticitatea și puritatea, a devenit obstacol de netrecut în calea realizării de sine a omului atît ca personalitate, cît și ca mem-

²⁰ *Idem, Émile*, IV, p. 277.

²¹ *Ibidem*, p. 382.

²² *Ibidem*, p. 380.

²³ *Ibidem*.

bru al societății. Modelul original are meritul de a reconstrui omul, care „...nu era cîrmuit de nici o altă putere, decît de propria-i rațiune”. Era omul „în situația libertății”, care „vedea cu ochii lui proprii și simțea cu propria-i inimă”, cu totul opus „sălbaticului creat pentru a trăi în orașe”²⁴.

Importanța axiologică crucială a operei lui Rousseau se trage din faptul că critica alienării sociale este însoțită de dezvăluirea înstrăinării persoanei; aceasta capătă dimensiuni nemaiîntîlnite, prin bogăția și noutatea conceptelor de *însingurare*, neautenticitate, necomunicare, trăirea contradicției dintre lumea valorică și „lumea aparenței”, regăsirea de sine.

În problema alienării sociale, Rousseau ocupă un loc important în lanțul neîntrerupt al protestului social, din antichitate pînă la Marx; în problema alienării persoanei este *cel dintîi* care schițează dimensiunile fenomenului, distinge aspecte și creează concepte subtile, decisive pentru viziunea modernă și contemporană asupra problemicii ca *dublă problemă*. De la Morus și Campanella, toți gînditorii preocupați de alienarea socială și-au concentrat atenția asupra *acestei* probleme, considerînd implicit că rezolvarea primei asigură și rezolvarea celei de-a doua. Toți gînditorii care, începînd cu Renașterea și Reforma, sînt atrași de problema personalității, a modelului, a dezalienării persoanei, se concentrază în general numai asupra alienării persoanei.

4. EXISTENȚĂ ȘI APARENȚĂ, „A FI” ȘI „A PĂREA”

Rousseau este cel care creează această antinomie între „existență și aparență”, atît de familiară secolului XX, antinomie valorică cristalizată în critica depersonalizării la Heidegger (*das „Mann”*.) Este cu deosebire grăitor faptul că cele mai numeroase și ilustrative citate care documentează această antinomie se află în *Discurs asupra inegalității*: într-o scriere care vizează critica alienării sociale se află expresia cea mai reliefată a criticii alienării de sine a persoanei. Rousseau nu vrea să demonstreze în mod simplist că alienarea socială este cauza directă a înstrăinării de sine a omului. El observă și constată, dezvăluie faptul că marea valoare și noutate a criticii alienării persoanei se trage tocmai din această analiză a fenomenelor.

Rousseau descoperă că nu este alienată numai latura socială a omului în societatea modernă, ci și latura lui *interioară*, miezul lui. Observînd cu o extremă luciditate și libertate oamenii în rela-

²⁴ *Idem, Les confessions, p. 8.*

țiile lor (pentru care Parisul îi oferă materialul cel mai semnificativ), Rousseau descoperă pierderea de sine, falsificarea, știrbirea persoanei, instituirea lumii aparenței în locul existenței autentice. Omul nu trăiește liber, spontan, sincer, ci deformat de conveniențe și imperative sociale. „Existența în ochii celorlalți” duce la dezintegrarea, la distrugerea persoanei. Preluând critici ale moraliștilor francezi, care intuiseră acest proces (Montaigne, Pascal, La Bruyère), Rousseau o dezvoltă ca pe o teză axiologică de maximă importanță: înstrăinarea de sine este un proces negativ, istoricește explicabil, dar pe care nu-l compensează nici gândirea, nici arta, nici înflorirea civilizației, nici a creației epocilor strălucite. Moraliștii secolului al XVII-lea reliefaseră plaga vanității, a amorului propriu, a ipocriziei. Dar pentru Rousseau, toate aceste aspecte se concentrează mai întâi într-o nouă formulă cu caracter negativ: omul „nu trăiește pentru sine”. Critica este legată însă de un model, ceea ce nu găsim la moraliștii francezi. Scrierile literare și pedagogice ale lui Rousseau aveau să propună acest *model al regăsirii* de sine, dar nu ca model egoist, ci într-o ideală sincronie cu ceilalți.

Rousseau reia tema egoismului, nu într-un chip diferit de precursorii săi Hobbes și La Rochefoucauld, prin prisma contradicției intereselor; „nimeni nu vrea binele obștesc, dacă nu coincide cu propriul său interes”, deși, în vorbe, toți afirmă că nu vor decât să se jertfească acestui interes general. În fond, ceea ce domină este voința celor bogați și puternici, domină „dreptul celui mai puternic”. În societate, dreptul apare ca ceva „exterior”, există numai aparența dreptului. Dominația celor puternici se desemnează pe fondul relațiilor sociale necesare pentru conviețuire. Evoluția socială care a dus la dominarea celor puternici a determinat relații de dependență.

Sensibilitatea deosebită față de aceste presiuni și dependențe îl duc pe Rousseau la o formulă de acută modernitate: nu este vorba numai de o dependență socială și politică, sentiment simplu, pe care îl resimte orice om, ci, simultan, și de faptul că „nu existăm acolo unde sîntem, existăm tocmai acolo unde nu sîntem”. Rousseau afirmă că are senzația fizică „de a fi în afara mea”. Societatea modernă „îi răpește omului puterea de a dispune de propriile sale forțe”²⁵. Așa cum s-au constituit, „raporturile de dependență și dominare duc la anihilarea libertății”. Această lume, care apare extrem de „ordonată” și rațională (cum îi apare, de pildă,

²⁵ *Idem, Emile*, II, p. 99.

țiile lor (pentru care Parisul îi oferă materialul cel mai semnificativ), Rousseau descoperă pierderea de sine, falsificarea, știrbirea persoanei, instituirea lumii aparenței în locul existenței autentice. Omul nu trăiește liber, spontan, sincer, ci deformat de conveniențe și imperative sociale. „Existența în ochii celorlalți” duce la dezintegrarea, la distrugerea persoanei. Preluând critici ale moraliștilor francezi, care intuiseră acest proces (Montaigne, Pascal, La Bruyère), Rousseau o dezvoltă ca pe o teză axiologică de maximă importanță: înstrăinarea de sine este un proces negativ, istoricește explicabil, dar pe care nu-l compensează nici gândirea, nici arta, nici înflorirea civilizației, nici a creației epocilor strălucite. Moraliștii secolului al XVII-lea reliefaseră plaga vanității, a amorului propriu, a ipocriziei. Dar pentru Rousseau, toate aceste aspecte se concentrează mai întâi într-o nouă formulă cu caracter negativ: omul „nu trăiește pentru sine”. Critica este legată însă de un model, ceea ce nu găsim la moraliștii francezi. Scrierile literare și pedagogice ale lui Rousseau aveau să propună acest *model al regăsirii* de sine, dar nu ca model egoist, ci într-o ideală sincronie cu ceilalți.

Rousseau reia tema egoismului, nu într-un chip diferit de precursorii săi Hobbes și La Rochefoucauld, prin prisma contradicției intereselor; „nimeni nu vrea binele obștesc, dacă nu coincide cu propriul său interes”, deși, în vorbe, toți afirmă că nu vor decât să se jertfească acestui interes general. În fond, ceea ce domină este voința celor bogați și puternici, domină „dreptul celui mai puternic”. În societate, dreptul apare ca ceva „exterior”, există numai aparența dreptului. Dominația celor puternici se desemnează pe fondul relațiilor sociale necesare pentru conviețuire. Evoluția socială care a dus la dominarea celor puternici a determinat relații de dependență.

Sensibilitatea deosebită față de aceste presiuni și dependențe îl duc pe Rousseau la o formulă de acută modernitate: nu este vorba numai de o dependență socială și politică, sentiment simplu, pe care îl resimte orice om, ci, simultan, și de faptul că „nu existăm acolo unde sîntem, existăm tocmai acolo unde nu sîntem”. Rousseau afirmă că are senzația fizică „de a fi în afara mea”. Societatea modernă „îi răpește omului puterea de a dispune de propriile sale forțe”²⁵. Așa cum s-au constituit, „raporturile de dependență și dominare duc la anihilarea libertății”. Această lume, care apare extrem de „ordonată” și rațională (cum îi apare, de pildă,

²⁵ *Idem, Emile, II, p. 99.*

lui Voltaire), este, pentru Rousseau, o lume alienată, o lume a haosului și absurdului. În această lume, scopurile raționale ale individului sînt copleșite, strivite de iraționalul forțelor anonime. Fără să o vrea, omul ajunge „să se facă singur nefericit”. Lumea alienării duce la depersonalizare și suferință, totodată și la deformarea morală, pentru că, prins într-un complex de forțe care îl domină, individul ajunge de la „*amour de soi*”, sentiment natural, la „*amour propre*”. Amorul propriu, vanitatea și egoismul devin singurele mijloace pentru a face față „lumii aparenței”.

Rousseau face apel la cititorii săi pentru a demasca devalorizarea persoanei în lumea aparenței și pentru „întoarcerea la sine însuși”. Rousseau, a arătat Jean Starobinski, a insistat mult asupra „privirii”, simbol al neautenticității : în lumea alienată, omul nu trăiește pentru sine, ci pentru „a fi văzut” de ceilalți. Valorizarea individului nu decurge din propriile și autenticele lui înestrări și fapte, ci din ceea ce îi acordă „privirea”. „Există oameni care își măsoară fericirea și mulțumirea mai mult după părerea celorlalți, decît după conștiința de sine (...) Omul social trăiește totdeauna înafară de sine și se supune neîncetat părerii celorlalți, pentru a spune astfel : ei își trag conștiința lor din părerea altora...”. (*Discurs asupra originii și cauzelor inegalității*). Existența devine dependentă de „privire”, de criteriile standard ale celor ce impun pseudovalorile.

Întreaga operă atît a scriitorului, cît și a gînditorului Rousseau urmărește cu luciditate și ardoare denunțarea alienării, dar nu pentru a se opri la tabloul sumbru al lumii și individului alienat. Nu există o concluzie pesimistă, neputincioasă, la Rousseau, care crede că omul poate și trebuie să redobîndească acele capacități plene pe care le-a avut înainte de a începe procesul istoric al alienării. Pentru Rousseau, problema binelui și a răului nu este o problemă metafizică (Leibniz-Voltaire), ci o problemă istorică : „omul este bun de la natură, oamenii au devenit răi în urma rînduielilor sociale” (*Scrisoare către dl. de Voltaire*).

VII. GOETHE

„Nimeni nu poate judeca faptele istorice, dacă n-a trăit el însuși puțină istorie”.

(*Maxime și reflecții*)

1. EXPERIENȚA TRĂIRII ISTORICE

O bună parte dintre interpreții mai vechi ai vieții și operei lui Goethe au răspîndit legenda despre un Goethe olimpic, înălțat deasupra istoriei, plutind în sfera seninătății apolitice. Dar Goethe afirma că „Om înseamnă luptător” și repeta cu insistență cuvintele pe care i le spusese Napoleon : „Destinul este politica”.

Dintre reprezentanții de seamă ai culturii clasice germane, Goethe a fost cel mai legat de probleme practice, social-politice : ca ministru al Curții de la Weimar, Goethe s-a străduit să realizeze o serie de reforme cu caracter antifeudal privind armata, industria, școala, teatrul etc.; el a avut ideea unei uniuni între principatele germane îndreptată contra dominației Prusiei și se pare că tocmai caracterul progresist al acestor încercări l-au dus la un conflict cu Curtea, iar deprimarea nereușitei l-a făcut să fugă în Italia (Mehring). Goethe însuși a recunoscut, într-o convorbire cu Eckermann, legătura adîncă dintre opera sa și epoca frămîntată a revoluției burgheze franceze, a războaielor napoleoniene.

Goethe și-a exprimat în cîteva rînduri nemulțumirea, amărăciunea chiar provocată de pasivitatea și fuga de acțiune specifică intelectualității germane din vremea sa. „De i-am putea aduce pe germani, ca, după pilda englezilor, să facă mai puțină filosofie și să aibe mai multă forță de acțiune, mai puțină teorie și mai multă practică ...”, exclama cu melancolie marele scriitor. Și el își exprima speranța că, peste un veac, germanii vor reuși „... să nu mai fie savanți abstracti și filosofi, ci oameni”¹ (12.III.1808). Întreaga operă

¹ *Goethes Gespräche mit Eckermann*, Leipzig, Insel Verlag, (f. a.) (punem în paranteze datele convorbirilor cu Eckermann).

a lui Goethe desemnează atât de limpede sensul progresist al acțiunii, temă goetheană fundamentală, încât un mare scriitor și un spirit atât de cumpănit ca Thomas Mann a putut descifra în opera lui Goethe mesajul spre lumea nouă a socialismului ².

Goethe a salutat cu însuflețire revoluția franceză ca început al unei ere noi (*Hermann und Dorothea*) și, încă înaintea izbucnirii revoluției, și-a exprimat, cu convingere, crezul democratic antifeudal, în imnul *Prometeu*, în dramele *Götz von Berlichingen*, *Egmont*, prima redactare a lui *Faust* etc. Influența lui Herder face ca, încă din tinerețe, idealul umanist al lui Goethe să capete un conținut democratic, antifeudal. La Goethe, ca și la Herder și Schiller, disprețul și ostilitatea față de spiritul feudal-absolutist stimulează direct făurirea idealului umanist, care câștigă astfel în conținut politic față de umanismul Renașterii. Prometeu este cîntat ca simbol al răzvrătirii, ca demnă pildă de semetie împotriva tiraniei și sclaviei; față de uriașa forță pe care o eliberează răzvrătirea, zeii (tiranii) apar jalnici și neînsemnați.

Drama *Egmont*, scrisă în ajunul izbucnirii revoluției din Franța, accentuează puternic valoarea luptei de eliberare națională a poporului olandez împotriva absolutismului spaniol. În *Götz von Berlichingen* sînt exprimate laturile cele mai bune, dar și slăbiciunile curentului „Sturm und Drang”. Götz este tipul cavalerului-brigand medieval idealizat; el încarnează spiritul de rebeliune, de dreptate socială și este gata să înțeleagă idealul unității naționale.

Goethe scrie magistralul epos satiric *Reineke Fuchs*, inspirat din tezaurul satirei populare, îndreptat împotriva societății feudale. Atitudinea critică a lui Goethe față de monarhie, nobilime și feudalism în general, întrupată în scrierile artistice, se întregeste în convorbiri, scrisori, mărturisiri. „Chipul unui despot, chiar și atunci cînd plutește numai în aer, este ceva înfricoșător pentru oamenii cinstiți”, scrie Goethe în *Călătoria italiană*. Iar într-o convorbire cu un episcop englez, marele scriitor își exprimă nestîngenit adevăratele sale sentimente față de clasele dominante: „Dacă vă exprimați în chipul acesta despre *Werther*, ce ton ar trebui atunci să luați față de stăpînitorii de pe acest pămînt, care, dintr-o singură trăsătură de condei, trimit pe cîmpul de luptă o sută de mii de oameni, dintre care optzeci de mii se omoară și se ațîță reciproc la crimă, pustiire și jaf. După astfel de orori, îi mulțumiți lui Dumnezeu și oficiați un *Te-Deum* pentru asta” (17.03.1830).

Ca și la Hegel, critica feudalismului, a misticismului, a ignoranței și a prejudecăților rămîne o temă continuă în multilaterală operă a

² Vezi Thomas Mann, *Leiden und Größe der Meister*, Berlin, Fischer, 1935.

lui Goethe. Independent de Hegel, Goethe a criticat cu asprime tendințele estetice conservatoare care exprimau dorința de a pune artele în slujba religiei; el arăta că gustul pentru mitologia nordică și orientală a făcut așa încît „astăzi de-abia a mai rămas vreun poet, un pictor sau un sculptor care să nu se lasă pradă sentimentelor religioase”³. Această critică o îndreaptă Goethe și asupra „mitologiei romantice” a lui Fr. Schlegel, în a cărei carte despre India Goethe constată că tematica este folosită de către autor „... numai ca un mijloc (...) pentru a se înfățișa cu o anumită aureolă venerabilă, ca apostol al unei învățături învechite”⁴ (Scrisoarea către G. Reinhard, 22. VI. 1808).

Goethe, care a creat conceptul de „literatura lumii” (*Weltliteratur*), era cît se poate de deschis față de aportul tuturor popoarelor; el a tălmăcit poezie persană, a scris entuziasmat despre poezia chineză, ebraică, poezia populară sîrbă etc. Dar el a respins încercările obscurantiste de a afla în religia orientală un model pentru creația poetică. Ideea „artei în slujba religiei”, scrie Goethe, este tipică pentru „vremurile întunecate” ale istoriei⁵. Critica lui îi cuprindea și pe „nazaraneeni” care mizau pe reînvierea picturii creștine.

Spre sfîrșitul vieții, tocmai în anii în care deplînge decăderea artei din pricina influenței religiei („Niebuhr avea dreptate cînd prevedea venirea unor vremuri barbare” — 22.III.1831), Goethe își reamintea cît de puternică a fost influența iluminiștilor francezi, mai ales cea a lui Voltaire, asupra formării sale spirituale și faptul că ideile lor „au stăpînit întreaga lume morală” (5.I. 1832).

Sub influența lui Spinoza, a iluminiștilor francezi și germani, Goethe s-a eliberat de educația teistă. Studiul naturii și al relațiilor umane l-au îndepărtat de orice „explicație religioasă” a realității, oprindu-se la conceptul de „viață” (*Leben*) și la postulatul că „știința este adevăratul privilegiu al omului ...”; iar dacă omul folosește noțiunea „unității armonice”, strădania lui se îndreaptă spre cunoașterea atentă, empirică, a modurilor de manifestare ale vieții; aceasta îi va da un rezultat mult mai bogat, „...decît dacă s-ar odihni într-un misticism comod ...”⁶. O reflecție postumă sintetizează lapidar opoziția dintre filosofie și religie: „Misticismul: o poezie necoaptă, o filosofie necoaptă; filosofia — o rațiune matură”⁷.

Goethe și-a dat însă seama și de limitele și slăbiciunile iluminismului; distanțarea lui de tipul de gîndire iluminist, caracterizat

³ Apud Heinz Hamm, *Goethe der Theoretiker*, Berlin, Akademie Verlag, 1975 p. 223.

⁴ *Ibidem*, p. 227.

⁵ *Goethes Sprüche in Prosa*, Leipzig, Insel, 1908, p. 122.

⁶ *Ibidem*, p. 64—65.

⁷ *Ibidem*, p. 127.

prin „intelect” (*Verstand*) s-a concretizat în confruntarea intelectului cu rațiunea (*Vernunft*) pe care a considerat-o net superioară: „Una din greșelile așa-numitei *Aufklärung* este că dă oamenilor multilateralitate, dar fără să li se poată schimba poziția unilaterală”⁸.

2. AXIOLOGIA GOETHEANĂ. ISTORIA ȘI VALORILE. OBIECTIVAREA

În vasta sa operă de scriitor, gânditor și om de știință, Goethe și-a manifestat cu claritate și și-a apărut cu fermitate valorile în care a crezut. Prin eroii opereii lui literare, prin cărțile sale cu caracter autobiografic, cât și prin variatele și numeroasele reflecții asupra sensului vieții, asupra valorii personalității, asupra valorilor artei, științei și gândirii în general, Goethe ne apare ca un exponent de seamă al unei axiologii care leagă și îmbină ideologia veacului luminilor cu aceea a unui umanism larg și profund, pe măsura noilor condiții istorice, ale secolului al XIX-lea. Căci deși Goethe a reliefat întotdeauna cu grijă valorile general-umane („*das Allgemein-Menschliche*”), el era pe deplin conștient de caracterul concret, istoric, al necesităților și valorilor epocii sale.

Axiologia ce se poate reconstrui din scrierile lui Goethe își are pivotul în *valoarea adevărului*. Aceasta poate apărea surprinzător pentru cel care a fost, în primul rînd, un mare artist. Și totuși, nu numai că nu aflăm la Goethe o înălțare a valorii estetice deasupra celorlalte, cum vor face unii romantici, dar se poate spune că nu există nici măcar un echilibru între adevăr, bine și frumos, ci o netă dominanță a esteticii adevărului. Nu este expresia crezului iluminist, pentru că primatul adevărului este afirmat mai cu putere în a doua jumătate a vieții și activității lui Goethe, cînd, ca și Hegel, el depășește iluminismul printr-o gândire dialectică. Această depășire se manifestă nu numai prin ponderea pe care o capătă reflecțiile despre dialectică (în natură, viață, artă, cunoaștere etc.), dar și printr-o concentrare asupra deosebirii calitative dintre *rațiune* și *intelect* (*Vernunft-Verstand*), temă caracteristică la Hegel.

Adevărul (*das Wahre, die Wahrheit*) are la Goethe, în primul rînd, un sens general axiologic, de călăuză a vieții: „Fiecare om trebuie să gîndească în felul său, căci pe drumul său întâlnește întotdeauna ceva adevărat sau un fel de adevăr, care îl ajută de-a lungul vieții”⁹. Iar căutarea adevărului are sensul erosului platonician al setei de

⁸ *Ibidem*, p. 122.

⁹ *Goethes Sprüche...*, p. 6.

valori : „Iubirea adevărului se vădește prin aceea că știm să aflăm și să prețuim pretutindeni Binele”¹⁰.

Dar această sete de valori nu asigură în chip automat realizarea lor : trebuie să luptăm necontenit pentru biruința adevărului (inclusiv în artă și viață), pentru că „adevărul contrazice natura noastră, în timp ce eroarea — nu (...) adevărul ne cere să ne recunoaștem limitele, eroarea ne măgulește ...”¹¹.

De aceea omul trebuie să-și încordeze puterile morale, „pentru ca să alunge demonii cei răi, care l-ar putea împiedica să cinstească adevărul”¹².

Pe de altă parte, condiția umană fiind subiectivă, vîrstată de slăbiciuni, expusă la tot pasul erorilor, omului nu-i este hărăzit să privească valorile în față. Departe de optimismul platonice, Goethe vorbește despre „adevăr” (în sens sintetic : valori) ca despre o faclă a cărei lumină orbitoare nu o putem suporta și de aceea trecem grăbiți prin fața ei. Și totuși, privind, de pildă, retrospectiv istoria culturii, sîntem frapați de realizările valorice din toate vremurile. Sîntem atunci conștienți că toate aceste realizări admirabile au la rădăcină „ideea și iubirea”. O formulare care este foarte aproape de erosul platonice ca iubire de valori.

Această apropiere nu-i fortuită : la Goethe, „ideea” nu înseamnă numai idee (noțiune), ci și „teorie” sau „valoare”. Așa de pildă, în scrierile postume se află maxima : „Natura și ideea nu se lasă despărțite”, căci, dacă le despărțim, sînt distruse atît arta, cît și viața. Ca și în alte reflecții despre artă, Goethe indică aici, ca și în maxime că artistul nu „imită” natura, ci vine spre ea cu o *atitudine* valorică, ceea ce reiese mai precis din maxima : „Tocmai ceea ce oamenilor necultivați le apare în opera de artă drept natură, nu este natura (din afară), ci este omul (natura dinăuntru)”¹³.

Adevărul — concept sintetizant pentru toate valorile. Și acestea nu pot fi ușor realizate, atît din pricina „mărginirii” condiției umane (problemă care l-a frămîntat mult pe Goethe), cît și din pricina adversității împrejurărilor obiective. Căci Goethe, cu tot elogiul ardent pe care îl aduce personalității, știe că ea suferă influențe, poate fi pusă în condiții obiective ingrate, poate fi lipsită de bucuria de a comunica sau îndurerată de lipsa de înțelegere a contemporanilor săi. (Fapt de care Goethe s-a plîns adesea.) Dar Goethe nu a reacționat subiectiv „romantic”, retrăgîndu-se pe pedestalul geniului, pentru

¹⁰ *Ibidem*, p. 68.

¹¹ *Ibidem*, p. 38.

¹² *Ibidem*, p. 137.

¹³ *Ibidem*, p. 137.

valori : „Iubirea adevărului se vădește prin aceea că știm să aflăm și să prețuim pretutindeni Binele”¹⁰.

Dar această sete de valori nu asigură în chip automat realizarea lor : trebuie să luptăm necontenit pentru biruința adevărului (inclusiv în artă și viață), pentru că „adevărul contrazice natura noastră, în timp ce eroarea — nu (...) adevărul ne cere să ne recunoaștem limitele, eroarea ne măgulește ...”¹¹.

De aceea omul trebuie să-și încordeze puterile morale, „pentru ca să alunge demonii cei răi, care l-ar putea împiedica să cinstească adevărul”¹².

Pe de altă parte, condiția umană fiind subiectivă, vîrstată de slăbiciuni, expusă la tot pasul erorilor, omului nu-i este hărăzit să privească valorile în față. Departe de optimismul platonice, Goethe vorbește despre „adevăr” (în sens sintetic : valori) ca despre o faclă a cărei lumină orbitoare nu o putem suporta și de aceea trecem grăbiți prin fața ei. Și totuși, privind, de pildă, retrospectiv istoria culturii, sîntem frapați de realizările valorice din toate vremurile. Sîntem atunci conștienți că toate aceste realizări admirabile au la rădăcină „ideea și iubirea”. O formulare care este foarte aproape de erosul platonice ca iubire de valori.

Această apropiere nu-i fortuită : la Goethe, „ideea” nu înseamnă numai idee (noțiune), ci și „teorie” sau „valoare”. Așa de pildă, în scrierile postume se află maxima : „Natura și ideea nu se lasă despărțite”, căci, dacă le despărțim, sînt distruse atît arta, cît și viața. Ca și în alte reflecții despre artă, Goethe indică aici, ca și în maxime că artistul nu „imită” natura, ci vine spre ea cu o *atitudine* valorică, ceea ce reiese mai precis din maxima : „Tocmai ceea ce oamenilor necultivați le apare în opera de artă drept natură, nu este natura (din afară), ci este omul (natură dinăuntru)”¹³.

Adevărul — concept sintetizant pentru toate valorile. Și acestea nu pot fi ușor realizate, atît din pricina „mărginirii” condiției umane (problemă care l-a frămîntat mult pe Goethe), cît și din pricina adversității împrejurărilor obiective. Căci Goethe, cu tot elogiul ardent pe care îl aduce personalității, știe că ea suferă influențe, poate fi pusă în condiții obiective ingrate, poate fi lipsită de bucuria de a comunica sau îndurerată de lipsa de înțelegere a contemporanilor săi. (Fapt de care Goethe s-a plîns adesea.) Dar Goethe nu a reacționat subiectiv „romantic”, retrăgîndu-se pe pedestaul genului, pentru

¹⁰ *Ibidem*, p. 68.

¹¹ *Ibidem*, p. 38.

¹² *Ibidem*, p. 137.

¹³ *Ibidem*, p. 137.

că „omul nu înțelege niciodată cât este de antropomorfic” și pentru că și geniul suferă de slăbiciunile epocii sale. Geniul nu este deasupra împrejurărilor și condiționărilor; nici nu există epoci favorabile și defavorabile valorilor. „În toate vremurile, numai indivizii sînt cei care au acționat pentru știință, iar nu epoca. Epoca a fost aceea care l-a osîndit pe Socrate la otrăvire, epoca a fost aceea care l-a ars pe rug pe Huss ...”¹⁴. Totuși, cu un alt prilej, Goethe deosebește epoci mai favorabile culturii, epoci „obiective” sau „epoci serioase”: „Fericirea geniului: să se nască în epoci grave”¹⁵. Și este fără îndoială că Goethe a socotit epoca sa drept o epocă gravă, însemnată, de cotitură istorică, și nu lipsită de primejdii pentru spirit și viață: „Cefel de epocă este aceea în care trebuie să-i invidiezi pe cei morți?”¹⁶. Iar în altă parte ne izbește expresia unui moment nu numai de „scepticism axiologic”, ci chiar de profund pesimism: „Lumea prezentului nu merită să facem ceva pentru ea ...”. Dar, ca și în alte dăți în care înfierează clipa, ziua, prezentul, Goethe cumpănește momentul de repulsie atît cu îndemnul de a ne reaminti că ne aflăm într-un lanț de realizări valorice, avînd în istorie pilde însuflețitoare, cît și cu indicarea *perspectivei*: „Trebuie să ne străduim pentru <lumea> trecutului și a viitorului: pentru aceea a <trecutului> recunoscîndu-i meritele, pentru aceea <a viitorului> căutînd să-i înălțăm valoarea”¹⁷. De oricîte piedici ne-am izbi, „fiecare să se întrebe prin ce organ poate totuși acționa în epoca lui”¹⁸.

Goethe a lăsat numeroase mărturii ale conștiinței discrepantei și opoziției dintre sine și epoca în care a trăit. Folosind termenii *conținut-formă*, pe care Goethe îi mînuiește în reflecțiile estetice, am putea spune că el își socotea epoca drept un „conținut” extrem de important și interesant, dar căruia trebuia să i se dea o „formă” valorică. De aici toate acele reflecții critice la adresa felului de a fi și de a gîndi (abstract, nepractic) al germanilor contemporani cu el sau din trecut (Dürer), evidențierea nonvalorilor în cultură și artă, în stilul „grăbit” al epocii etc.

Dacă se vorbește pe drept despre o anumită toleranță și îngăduință, despre reversul negativ al marei receptivități a lui Goethe pentru fapte, experiențe, idei, oameni și opere, receptivitate, care l-a făcut să accepte uneori oameni și opere mediocre, trebuie să nu uităm luciditatea lui permanentă, spiritul critic care izbucnește adesea cu o intoleranță valorică neașteptată. El a înfierat diletantismul, graba

¹⁴ *Ibidem*, p. 38—39.

¹⁵ *Ibidem*, p. 128.

¹⁶ *Ibidem*, p. 129.

¹⁷ *Ibidem*, p. 116.

¹⁸ *Ibidem*, p. 117.

de a produce a multor nechemări, „falsele tendințe” ale celor care se îndreaptă spre țeluri ce le sînt inaccesibile sau își risipesc forțele urmărind prea multe țeluri etc. Goethe a dat o pildă de exigență spirituală, criticîndu-și propriile sale încercări și iluzii în pictură. Dar mulți oameni, adaugă el, n-ajung nicio dată „la cunoașterea desăvîrșirii”, rămîn pînă la sfîrșitul vieții orbi față de valori. (20. IV. 1825).

Atunci cînd Goethe nu se referă la probleme de metodă, la știință sau cunoaștere în general, cuvîntul „idee” are sensul de „valoare”. Despre o latură veșnică, egală cu sine însăși, a valorilor, Goethe vorbește în limbaj platonician : „Adevărul, Binele și Excelentul sînt simple și totdeauna asemenea, oricum ar apare”¹⁹. Sau : „Ideea veșnică și unică — nu este potrivit să folosim pluralul. Despre tot ce luăm cunoștință și despre care putem vorbi, nu este decît manifestare a Ideei”²⁰.

După cum se vede, folosirea termenului „idee” este foarte apropiată și de sensul hegelian. Dar pe Goethe nu-l interesa sensul ontologic-categorial al Ideei, ci sensul ei valoric. El ajunge să aprecieze sensul uman-practic al ideii-valoare, cît și *conexiunea* valorilor. Educatorul, de pildă, trebuie să fie mîndru dacă a ajuns să-i facă pe școlarii săi „să fie receptivi pentru tot ceea ce <reprezintă> Binele, Frumosul, Măreția, Adevărul (...) Fără ca ei să-și dea seamă și să o știe, va căpăta viață în ei Ideea fundamentală (*die Grundidee*), din care izvorăște totul”²¹. Valoarea se manifestă deci prin diferitele valori, care nu sînt izolate unele de altele, ci sînt „manifestări înrudite ale marelui Idei”.

Uneori, exigența valorică la Goethe apare cu toată acuitatea. Într-o reflecție postumă, Goethe propune ipoteza de a vedea omul în lumina absolutului valoric. „În glumă”, spune Goethe, am putea afirma că omul este alcătuit numai din cusururi, dintre care unele sînt folositoare, altele păgubitoare societății. Despre cele dintîi vorbim de bine, „le numim virtuți; pe celelalte <le vorbim> de rău : le numim cusururi”²². Conștiința valorică goetheană se extinde între polul realist al acceptării dialectice a slăbiciunilor condiției umane și polul obligatoriu absolut al exigenței necruțătoare. Realismul valoric cuprinde cu înțelegere binele și răul, efortul și eroarea, valorizînd în final strădania spre valori (*das Streben*), așa cum sună în lapidară și îmbărbătoarea concluzie : „Pe cel ce-neîncetat se străduiește, pe acela îl putem izbăvi”. De fapt, nu este vorba de vreo

¹⁹ *Ibidem*, p. 131.

²⁰ *Ibidem*, p. 46.

²¹ *Ibidem*, p. 47.

²² *Ibidem*, p. 109.

ființă supranaturală, care „mîntuiește”, ci de acceptarea de sine a omului. Deși datoria, concept kantian central, este tălmăcită lucid de Goethe : „este ceea ce iubim, cînd ne poruncim nouă înșine”, aflăm și neașteptata compensare printr-un aforism socratic : „Este mai bine să se săvîrșească nedreptăți, decît să fie anihilate într-un chip nedrept”²³.

Pentru orice mare conștiință valorică, oricît de realist ar înțelege viața, lumea etc., omul trebuie să-și păstreze tenace efortul spre valori, care transcend realul. Goethe este o mare pildă pentru această tendință genuină spre imposibil sau conștient utopic : „A trăi în Idee înseamnă a trata imposibilul ca și cum ar fi posibil”. „Idee” are aici sensul platonician de valoare, pentru că Goethe adaugă, în altă reflecție, precizări de tip axiologic : „Este demn de mare atenție faptul că oamenii, a căror personalitate se identifică aproape total cu Ideea, își manifestă teama de fantastic”²⁴. În acest mic grup de reflecții, Goethe pornește de la Napoleon, care, deși se considera realist și „tăgăduia idealul (*das Ideale*), tăgăduindu-i orice realitate, în fapt tindea pasionat să-l traducă în realitate”. Dar Goethe nu se oprește la personalități excepționale : fenomenul tendinței de transcendere a realității, imperfecției, limitelor etc. este *general uman*. Omul îi apare lui Goethe ca o forță care leagă sfera reală de sfera valorilor, singura forță capabilă să facă posibile idealurile cele mai îndrăznețe, pentru că imposibilul este posibil : „Ca realitate, omul este pus în mijlocul unei lumi reale, dar prevăzut cu astfel de organe, încît el poate cunoaște realitatea și totodată poate cunoaște și realiza 'posibilul’”²⁵.

În *Etica*, Nicolai Hartmann a valorificat prețioasele intuiții ale olandezului Hemsterhuys (secolul al XVIII-lea) despre simțul valoric. Expresia goetheană despre „organele ” care ne pun în contact cu idealurile ca imposibile-posibile îl înscrie și pe Goethe printre precursorii descoperirii simțului valoric.

Goethe sesizează ambele raporturi dintre ideal-real sau valoare-necesitate : valorile sînt în același timp distanțate față de realitate, sînt *altceva* decît realul, dar nu sînt ficțiuni, ci țeluri posibile, realizabile. Spre deosebire de Hegel, care în opera de maturitate va abolii imperativul, norma, idealul ca atare, susținînd că ele *sînt în real*, că „orice real este rațional”, Goethe păstrează cu fermitate caracterul nereal sau încă neintrat în fluxul realului, dar stimulator tocmai pentru că *nu* este aidoma realului, *nu* înfățișează împletirea dintre per-

²³ *Ibidem*, p. 109.

²⁴ *Ibidem*, p. 31.

²⁵ *Ibidem*, p. 32.

fect și imperfect. Omul nu se poate mărgini la desfășurarea capacităților sale nici fără efort, nici fără stimulul desăvârșirii : „Cerințele mai înalte sînt deja în sine mai de preț, chiar neîmplinite, decît cele inferioare, pe deplin realizate”²⁶. Această maximă exprimă cît se poate de ferm convingerea în menirea valorii. Împreună cu glorificarea efortului spre „imposibil”, maxima aceasta justifică sensul absolut al valorii.

Viziunea axiologică dialectică înseamnă tocmai efortul de a cumpăni tendința spre perfecție, desăvârșire, absolut, cu conștiința latentă valorii în real, posibilul ei. Goethe a surprins acest raport dialectic într-o formulare lapidară : „Desăvârșirea este prezentă atunci cînd este realizat necesarul...”²⁷. Dar marele gînditor, atît de atent și receptiv față de necesitățile practice ale vieții, față de progresul tehnic etc., nu a șovăit, după cum s-a văzut, să reliefeze momentul transcendenței valorii, „necesitatea utopiei”. Acest „utopism” este cu atît mai instructiv și convingător, cu cît el se grefează pe un realism antropologic lipsit de iluzii : „lumea morală empirică este alcătuită în cea mai mare parte din rea voință și invidie”²⁸.

Dar etosul goethean marchează totdeauna o depășire a empiricului, o biruință asupra criticismului, scepticismului, pesimismului. Goethe refuză atît fuga romantică de lume, cît și adaptarea filistină la lumea „așa cum este”. Deși a mărturisit adesea că „natura” lui l-a făcut să lase închise în sine multe contradicții și să nu le exprime, Goethe are manifestări energice de critică a epocii sale, a contemporanilor, a marilor personalități din trecutul culturii germane (de pildă, Dürer). Socotind că progresul social și spiritual al epocii moderne coincide cu „dezvoltarea burgheză”, Goethe nu și-a ascuns și n-a tăinuit reacția negativă pe care i-o trezea lumea primelor decenii ale veacului al XIX-lea. Așa se înțelege de ce a putut formula semnificativă maximă : „Dacă privim mai atent, în fiecă zi am avea motiv să reformăm și să protestăm împotriva altora...”²⁹.

La Goethe, conștiința valorică nu se satură nici cu creația poetică, nici cu cea științifică ; etosul este cel care le susține pe ambele, el se identifică cu însăși existența, ființa spirituală : „Acolo unde trebuie să încetez de a mai fi moral — nu mai am nici o putere”³⁰.

Un ultim aspect important este chipul în care a văzut Goethe raportul dintre valori și istorie, mai ales în baza acumulării experien-

²⁶ *Goethes Werke*, Bd. XII, Leipzig, Bibliographisches Institut, f.a., p. 89.

²⁷ *Ibidem*, p. 141.

²⁸ *Ibidem*, p. 21.

²⁹ *Ibidem*, p. 93.

³⁰ *Ibidem*.

tei lui de viață, contopită cu experiența istorică a marilor schimbări din perioada bătrâneții. Din corespondența și convorbirile în care Goethe atinge această problemă se remarcă intuiția aporiei *trecător-netrecător*. Se pot pune alături versuri, maxime sau observații în care Goethe menține ideea transcendenței și veșniciei valorii și cele în care, pornind totdeauna de la *trăit* (*Erlebtes*), gânditorul înclină spre recunoașterea puterii transformatoare a istoriei. Pe de altă parte „tot ce-i vremelnic, e numai un simbol”.

Totodată, Goethe afirmă că „Suprema importanță o are contemporaneitatea, pentru că ea se oglindește cel mai curat în noi și noi în ea”³¹. Analizînd concepția despre lume a lui Goethe între 1800 — 1832, Heinz Hamm conchide că „teoria filosofică a bătrînului Goethe vizează, în esența ei, o descriere a 'prezentului' ca 'rațional'. De aceea ea se află în opoziția neîmpăcată cu concepțiile care 'blestemau' prezentul (Schelling, Fr. Schlegel, Görres, Baader etc.)”³².

Goethe, care își „condamna” propriile scrieri de tinerețe, din perioada *Sturm und Drang*, în numele valorilor artei clasice (obiective), îi mărturisește lui Schiller că ele au fost produsul unui anume climat spiritual din deceniul opt al veacului al XVIII-lea : *Götz von Berlichingen* și *Suferințele tînărului Werther* erau „scrierile pe care un impuls irezistibil m-a silit să le produc în anumite împrejurări”³³. Goethe ilustrează astfel chipul în care trăirea istorică — „impulsul irezistibil” — poate fi mai puternică și decisivă în conflictul dintre temperament, convingeri personale și istorie. Aceeași constatare o înțîlnim și în *Afinitățile elective* : „În timp ce viața ne poartă înainte, noi credem că acționăm din propria pornire, că ne alegem activitatea și plăcerile ; desigur că privind lucrurile mai îndeaproape, vedem că sîntem siliți să punem în practică și înclinațiile vremii”³⁴. Goethe „apoliticul”, „olimpianul”, subliniază că pînă și „forma de guvernămînt produce și ea un mediu moral și o atmosferă în care caracterele se formează în feluri diferite. Nu vorbim aici de mase, ci de figurile proeminente”³⁵.

Cît de puternică și conștientă a putut fi trăirea istorică la Goethe o știm dintr-un celebru pasaj din *Campania în Franța*. Despre noaptea din 19 septembrie 1792, după bătălia de la Valmy, care a adus victoria decisivă a armatei revoluționare franceze conduse de

³¹ *Ibidem*, p. 74.

³² H. Hamm, *op.cit.*, p. 158.

³³ *Gîndirea lui Goethe*, vol. I, (alegerea și sistematizarea textelor, trad. și coment. Mariana Șora), București, Edit. Minerva, 1973, p. 302.

³⁴ *Ibidem*, p. 196.

³⁵ *Ibidem*, p. 190—191

Napoleon asupra armatei germane, Goethe, ca martor ocular, rostește o sentință de mare profunzime, pe care au confirmat-o apoi istoricii : „Din acest loc și din această clipă începe o nouă epocă a istoriei universale și vă puteți făli că ați fost prezenți la nașterea ei”.

Primele manifestări ale conștiinței istorice în sec. XIX puteau să ducă la cristalizarea unui istorism simplist, a unui relativism satisfăcut de sine, convins că a găsit „cheia” înțelegerii tuturor fenomenelor. Goethe s-a numărat printre puținii care și-au dat seama că istorismul nu simplifică, ci complică lucrurile. Este vorba de acea complicație, care nu traduce decât *complexitatea reală* a fenomenelor istorice. Iar gândirea, fie că este vorba de cea care cercetează natura, fie de cea care cercetează istoria, nu trebuie să tranșeze nodul gordian printr-o soluție simplistă, ci să redea dimensiunile fenomenului : „Cu istoria ni se întâmplă ca și cu natura sau cu orice lucru profund, fie el trecut, prezent sau viitor : cu cât îl pătrunzi mai adânc, cu atât dai de probleme mai dificile” ³⁶.

Deși neformulată teoretic, redusă la concizia unei maxime, ni se pare de mare însemnătate intuiția a ceea ce am numi astăzi *problema antinomiei valorilor*. Este vorba de constatarea unor poziții și opțiuni valorice opuse într-o aceeași epocă și chiar de ceva mai mult : de *sesizarea unei antinomii între istorie și valori*. În ceea ce privește primul fenomen, Goethe respinge înțelegerea culturii unei epoci ca un întreg diferențiat. El depășește concepția hegeliană despre „spiritul obiectiv” „spiritul epocii” ca un tot lipsit de contradicții interne. Spre deosebire de această concepție abstractă, după Goethe, „în toate vremurile, numai indivizii au acționat întru propășirea științelor, nu epoca. Epoca a fost aceea care l-a executat pe Socrate prin otrăvă, epoca a fost cea care l-a ars pe rug pe Hus . . .” ³⁷. Înăuntrul epocii trebuie deci să deosebim net între cei care au luptat și pățimit pentru realizarea valorilor și cei care li s-au opus, din inerție, obtuzitate, interese mărginite etc. Nu ne putem lăsa duși de fluviul timpului, de istorie, pentru că Istoria cuprinde în sine progres și regres, posibilități și limite, avânturi și obstacole ³⁸. Referindu-se la propria sa experiență de viață, Goethe s-a simțit adesea îndemnat să-și condamne epoca, să reliefeze decalajul dintre eforturile sale și ale altor oameni de seamă ai vremii și forțele conservatoare : „În momente de descurajare, când ne gândim ce adânc sîntem cufundați în mizeria timpului nostru, ne vine să credem că lumea e coaptă pentru judecata de apoi” (12. III. 1828).

³⁶ *Ibidem*, p. 217.

³⁷ *Ibidem*, p. 215—216.

³⁸ *Ibidem*, p. 201.

Este deosebit de interesant că aceste reflecții pesimiste se încheie cu convingerea că „țărâtimea noastră și-a păstrat, ce-i drept, vigoarea și va fi în stare multă vreme (...) să se ferească de descompunere și decădere (...) Cînd vezi însă orașele noastre mari, parcă-ți pierd orice nădejde...”³⁹.

Firește, nu vom găsi la Goethe pilde de „pesimism istoric”, ci doar critica unor aspecte negative ale epocii lui (viteza în stilul de viață a oamenilor subiectivi sau superficiali, tendința spre individualizare excesivă și izolare — „fiecare ar vrea să reprezinte universul” —, incapacitatea unora de a înțelege și asimila valorile acumulate în istorie. Dar niciodată nu-i de vină epoca, dacă omul nu se împlinește, ci omul însuși. „Prezentul este lamentabil ...” scrie Goethe într-o maximă. Dar numai oamenii mărginiți sau romanticii hipersensibili „blestemă” prezentul, pentru că sînt incapabili să citească în el premisele dezvoltării, sarcinile pe care le pot prelua din mîinile Istoriei, transformînd Necesitatea în Valoare. În primul rînd, transformările istorice, inclusiv aspectele lor negative, trebuie înțelese ca *obiective* și *necesare*. Și ni se pare grăitor faptul că Goethe leagă transformările spirituale de cele petrecute în sfera revoluției tehnice. „La fel cum nu se poate opri avîntul luat de mașinile cu aburi, nu e cu putință să se domolească lumea nici în domeniul civilizației și culturii ...”⁴⁰. El notează, de pildă, importanța primelor încercări de zbor: „Cine a trăit momentul descoperirii aerostatelor poate depune mărturie despre agitația produsă de acest eveniment în lumea întreagă ...”⁴¹.

În ultimii ani ai vieții, Goethe a urmărit cu viu interes marile probleme tehnice ale epocii. Prin 1827, Goethe aproba entuziast planul geografului Alexander von Humboldt de străpungere a istmului Panama, prevedea rapidă dezvoltare tehnică și comerțul mondial al Statelor Unite, dorea să apuce zilele creării unui canal care să unească Dunărea cu Rinul și, mai ales, să vadă cu ochii înfăptuirea canalului de Suez.

Goethe a făcut deosebirea între epoci mai mult sau mai puțin favorabile culturii, dar consideră că, în orice condiții istorice ar trăi omul, el poate și trebuie să realizeze valorile (sarcinile) pe care i le cere Necesitatea istorică: „Un om ales nu-și poate datora formația unui cerc restrîns, ci patria și lumea-l modelează” (*Tasso*, I. 2). Creația presupune confruntarea cu viața, cu epoca ta, inclusiv erorile, greșelile ei: „E greu să iei atitudine față de erorile epocii tale: dacă te împo-

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 219.

⁴¹ *Ibidem*, p. 216.

trivești lor, rămâi singuratic ; dacă te lași ademenit de ele, nu e nici spre bucuria ta”⁴².

Și la adânci bătrâneți, Goethe a dat o deplină prețuire experienței sau trăirii istorice : „Nu este suficient să avem talent (...) trebuie și să trăim în împrejurări importante și să avem prilejul să ne uităm la cărțile pe care le joacă marile figuri ale epocii și să participăm noi înșine la câștig și pierdere” (13. 11. 1829). Astfel de mărturii înlătură interpretarea celor care vor să-l „înalțe” pe Goethe deasupra vieții și să-l scoată din istoria epocii în care a trăit.

2.1. NECESITATE ȘI VALOARE

Fără să fie numeroase, reflecțiile lui Goethe asupra acestei teme au o pondere deosebită și sînt în perfectă consonanță cu viziunea lui despre lume, cu convingerea în primatul obiectului, al experienței, cu adeziunea sa la filosofia deterministă a lui Spinoza, cu stăruitoarea reamintire a legii obiectivării, fie în viață, fie în creație.

Ca și Hegel, Goethe îndeamnă la înțelegerea și prețuirea istorică a valorilor, la asimilarea lor, la efortul de a le realiza în pofida dificultăților și obstacolelor istorice. Trebuie subliniată, în primul rînd, viziunea istorică a lui Goethe asupra genezei, transformării și chiar a răsturnării valorilor. Este o viziune dialectică, net superioară iluminismului anistoric. Contemplarea și studiul istoriei, chiar a epocilor nedramatice, a „vremurilor trecute” sau a „epocilor timpurii”, sînt pentru Goethe un prilej de entuziasm, pentru că „vedem peste tot oameni excelenți, de nădejde, curajoși, buni, frumoși, apariții superbe, ce ne întîmpină ieșind din trecutul întunecat (...) resimțim o fericire divină, auzind suflul armonios ce se ridică din toate timpurile și de pe toate meleagurile ...”⁴³. Goethe însuși a tradus în viață această viziune largă, universală, valorizînd cele mai diverse creații artistice, începînd cu poezia populară, traducînd poezie orientală, atrăgînd, printre primii, atenția asupra valorii arhitecturii gotice, reliefînd genialitatea lui Shakespeare, prețuindu-i pe romantici, ca, de exemplu, pe Byron etc.

După cum am remarcat și mai înainte, Goethe nu crede într-un „determinism istoric”, într-o „secretare” a valorilor de către „epoci” ca un proces lin, fericit, idilic. În mai multe rînduri, Goethe a subliniat *conflictul* pe care îl trăiesc purtătorii valorilor noi cu reprezentanții inerției, conservatorismului, mărginirii.

⁴² *Ibidem*, vol. II, p. 212.

⁴³ *Gîndirea lui Goethe*, vol. I, p. 185.

Este adevărat că legea generală a genezei valorilor a fost și este întotdeauna *Necesitatea* : „O vorbă, odată rostită, intră și ea în cercul celorlalte forțe ale naturii ce acționează în necesitate (...) în spațiul restrâns, în care se mișcă omenirea revin mereu aceleași necesități, aceleași cerințe”⁴⁴. Dar unii, puțini, își pun talentele și efortul în slujba traducerii în viață a acestor necesități și cerințe, alții, cei mai mulți, se împotrivesc : „Sîntem într-o perpetuă luptă cu tradiția, iar cerința de a lua cunoștință de prezent prin propria noastră experiență și cu autoritate proprie ne cheamă de asemenea la o bătălie”⁴⁵.

Goethe a intuit fenomenul fundamental (am spune, folosind termenul lui favorit, *das Urphänomen*, „fenomenul originar”) al conștiinței valorice : a) faptul că atitudinea valorică izvorăște dintr-o experiență de viață care n-are a fi explicată, fiind prereflexivă ; b) faptul că oricărei teoretizări, explicații, gândiri logice etc. îi premerge convingerea, atitudinea (*die Gesinnung*). Prima intuiție — ambele sînt evident, strîns legate — o formulează Goethe ca o critică a spiritelor intelectualiste : „Chiar unor oameni pătrunzători le scapă faptul că ei vor să explice experiențele primare (*Grunderfahrungen*)”. A doua intuiție este prinsă într-o maximă care face parte din grupajul „despre literatură și viață”. Titlul grupajului redă perfect aria de fenomene : legătura dintre artă și viață, la care se referă în maxima desprinsă din *Anii de pribegie ai lui Wilhelm Meister* : „În cele din urmă totul se trage din convingeri (atitudini — *n.ns.*) ; cînd acestea există, apar și ideile...”⁴⁶.

„Experiența primară” este contactul nemijlocit cu viața, trăirea istorică. *Die Gesinnung* (atitudinea, convingerea) este răspunsul la experiență. Atracția profundă pe care a resimțit-o Goethe pentru redarea experienței de viață în forma romanului formării personalității (*Bildungsroman*) documentează în chip evident convingerea că personalitatea se modelează și automodelează printr-o confruntare cu situații, oameni și probleme, prin încercări, îndoieli, crize și opțiuni : „În genere, cea mai însemnată epocă din viața oricui e cea a dezvoltării (...) Mai tîrziu începe conflictul cu lumea” (27.I.1824). *Dezvoltare și conflict* (confruntare) — Goethe ne dă el însuși noțiunile-cheie ale experienței de viață și modelării personalității.

Goethe și-a pus din nou problema raportului dintre valoare și istorie în perioada frămîntată a deceniului al doilea al secolului al XIX-lea. Păstrîndu-și atitudinea moderată față de cerințele răstur-

⁴⁴ *Ibidem*, p. 204.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 205.

⁴⁶ *Goethes Sprüche in Prosa*, p. 105.

nării regimului absolutist feudal în Germania, Goethe urmărea însă cu ochi critici manifestările de egoism, ipocrizie și demagogie, care însoțeau reformele și proiectele burgheze de reformă economică și socială. El observa că „aceeași oameni care cereau cu îndârjire o nelimitată libertate a presei vor să limiteze în modul cel mai de neîngăduit activitatea didactică a colegilor (de la Facultatea de Filosofie — *n. ns.*) și astfel se manifestă pretutindeni numai egoism și apărare violentă a propriilor avantagii” (Scrisoare către Voigt, 29.III.1818).

Goethe și-a manifestat și cu alte ocazii, neîncrederea în reformele burgheziei germane. Într-o altă scrisoare către Voigt, el își formulează punctul de vedere carerămîne ferm axiologic : „Stîrnit de un cuvînt din scrisoarea Dvs., prin care timpul capătă semnificația unui geniu ciudat, aș spune doar atît : oare s-a uitat că timpul nu este decît un element, care nu capătă valoare și demnitate decît prin sensul omului?”.

2.2. DETERMINISM ȘI LIBERTATE

Pe Goethe l-a preocupat această problemă nu în general, ci în strînsă legătură cu dialectica obiectivării și problema sau formarea personalității. În opoziție cu concepția romantică și subiectivistă, cu totul nerealistă, despre libertatea absolută a individului, Goethe a subliniat, în mai multe rînduri, caracterul indiscutabil al influențelor asupra personalității : influență de timp și loc, influență din partea înaintașilor, a contemporanilor etc. Libertatea absolută este o iluzie, și încă o iluzie dăunătoare : „Nimeni nu este mai sclav decît acela care se consideră liber fără să fie”⁴⁷. „Oamenii cei mai de seamă sînt întotdeauna legați de epoca lor printr-o slăbiciune”⁴⁸. Și, ca o concluzie dialectic formulată, care ar putea fi postulatul și concluzia creației și vieții sale : „Îndată ce cineva se consideră liber, pe dată se și simte condiționat. Dacă cutează să se considere condiționat, atunci se simte liber”⁴⁹. Pentru Goethe este deci o dovadă de tărie a etosului faptul că omul ajunge să fie conștient de condiționările de tot felul.

Kant a ajuns la concluzia-sinteză în care, reluînd spinozismul, a considerat că libertatea se înalță pe solul determinismului. Independent de Kant, dar totdeauna spinozian, Goethe, din marea lui experiență de viață, atrage atenția asupra unui alt aspect : „Omul

⁴⁷ *Ibidem*, p. 7.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 7.

(...) pe lângă dominația cu care îl înlanțuie patimile, mai este legat prin multe și variate raporturi necesare. Cine nu știe acest lucru... acela va fi nefericit”⁵⁰.

Pledînd pentru concentrarea forțelor personalității într-o singură direcție, criticînd risipirea energiei spirituale, Goethe, deși avea ca deviză limitarea conștientă („De-abia în limitare se arată maestrul”, nu-și atribuia această trăsătură doar propriei sale personalități, ci și oamenilor epocii lui. După Goethe, o personalitate creatoare, oricît de puternică ar fi, nu poate influența singură mersul culturii. „În general, nu sînt de părere că arta poate degenera datorită unui singur om”⁵¹. Tragedia greacă nu a luat sfîrșit din pricina lui Euripide, după cum nici sculptura datorită vreunui mare sculptor mai puțin strălucit decît Phidias. „Căci o epocă, atunci cînd este mare, merge mai departe pe drumul desăvîrșirii, iar ceea ce-i neînsemnat rămîne fără urmări” (1.V.1825).

Omul trebuie pus fără cruțare sub reflectorul criticii, izvorîta dintr-un simț valoric ferm. Dar experiența de viață, experiența istorică, înțelegerea adîncă a chipului în care se amestecă rădăcinile omului cu rădăcinile istoriei îl fac pe Goethe să constate cu înțelegere dialectică (istorică): „În perspectivă istorică, ceea ce-i bun în noi apare mai temperat, iar lipsurile noastre se justifică”⁵². Fără să se manifeste în multe reflecții, istorismul lui Goethe este însă puternic, pentru că ajunge pînă-n miezul axiologiei lui: judecarea strădaniilor umane prin prisma istoriei.

Referindu-se la literaturile naționale ale popoarelor, Goethe afirmă că „trebuie să le privim numai în chip istoric și să ne însușim, pe cît este posibil, ceea ce-i bun” (31.I.1827). Istoria și axiologia, înțelegere istorică și valorizare general-umană, această dublă prismă pare să fie decisivă pentru un spirit obiectiv. Judecarea valorică cere un efort: depășirea punctului nostru de vedere, întrucît este subiectiv: „În artă și știință, ca și în faptuire și acțiune, totul este să sesizăm curat obiectele și să le tratăm potrivit naturii lor”⁵³.

2.3. SUBIECTIVISM ȘI OBIECTIVARE

Ca și pentru Hegel, soluția obiectivării în problema raportului dintre individ și colectivitate, dintre lume (natură sau istorie) și subiect a constituit, pentru Goethe, o piatră unghiulară a axiologiei sale, a viziunii despre sensul vieții, al artei, al gîndirii și al personalității.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 48.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, p. 110.

⁵³ *Ibidem*, p. 18.

Deși a condamnat subiectivismul drept „boală generală a epocii noastre” (29.I.1826) și a caracterizat chiar romantismul drept o boală, Goethe a dat dovadă de o largă înțelegere față de talentele reprezentative ale romantismului, mergând chiar pînă la recunoașterea influenței lui Byron asupra propriei lui creații lirice. I-a apreciat, de asemenea, mult pe Merimée, Béranger și Walter Scott. În *Convorbirile cu Eckermann*, în cursul unei discuții despre *Faust*, partea a doua, Goethe consideră că clasicismul și romantismul se îmbină și „se cum-pănesc” în această operă (16.XII.1829). Nu este vorba deci de o ostilitate față de romantici și romantism, ci de o prețuire a atitudinii obiective în poezie, arte plastice sau cunoașterea naturii. „Să nu se spună că realitatea e lipsită de interes poetic : un poet se dovedește a fi poet tocmai arătînd că are destul spirit pentru a descoperi și într-un subiect banal cîte o latură interesantă”⁵⁴; sau : „Culmile cele mai înalte ale poeziei apar complet desprinse de subiectivitate...”⁵⁵.

În ultimii ani ai vieții sale, Goethe îi critica pe acei romantici care vedeau atracție pentru senzational, grotesc, „picant”, dar aprecia romantismul drept o mișcare care, depășind excesele, „va dobîndi, pe lîngă o formă mai liberă, și un conținut mai bogat, mai variat”.

Goethe a dat o importantă caracterizare a epocilor de cultură, deosebit de prețioasă pentru istoria și teoria culturii, împărțînd epocile de cultură în subiective și obiective. „Toate epocile aflate în regres și descompunere sînt subiective ; dimpotrivă, toate epocile care progresează au o orientare (*Richtung*) obiectivă”⁵⁶. Goethe considera că, în măsura în care domină subiectivitatea în poezia, arta și gîndirea epocii sale, ea este o epocă *regresivă*.

Știm că gînditorii romantici (S. Schleiermacher, Schlegel, Novalis) și-au echilibrat tendințele subiectiviste printr-o creație adînc legată de valorile și imperativele vieții sociale, ale istoriei și culturii naționale. În orice caz, cultura clasică germană, inclusiv filosofia, are ca trăsătură dominantă dezideratul obiectivării : fie contopirea individului cu „voința generală” (Kant), fie lupta pentru eliberarea națională (Fichte) fie integrarea culturii naționale în marca valorilor universale (conceptul de *literatură universală* — *Weltliteratur* — la Goethe).

Subiectivismul în gîndire și conduită, falsa originalitate, eroarea și ratarea izvorăsc, după Goethe, dintr-o atitudine narcisică, dintr-un primat, prost înțeles, al subiectului. Este greu să i se reproșeze o

⁵⁴ *Gîndirea lui Goethe*, I, p. 336.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 404.

⁵⁶ *Ibidem*, II, p. 7—8.

depreciere a personalității ca atare celui care a omagiat-o drept bunul suprem. Numai că Goethe înțelegea personalitate ca o liberă submițere față de natură, societate, adevăr. „Cea mai nebunească eroare este aceea când tineri înzestrați își închipuie că își vor pierde originalitatea dacă vor recunoaște adevăruri care au fost deja descoperite de alții înaintea lor”⁵⁷.

Goethe știa prea bine — și a spus-o în repetate rânduri — că natura umană este originar predispusă spre superficialitate, comoditate, autoînșelare, mulțumire de sine facilă etc. În acest spirit realist, al lucidității față de slăbiciunile și mărginirea condiției umane, Goethe ne îndeamnă ca în același timp, să fim conștienți de aceste stări subiective și să ne străduim să le depășim : „Adevărul contrazice natura noastră, eroarea nu — și aceasta dintr-un motiv foarte simplu : adevărul ne cere să ne recunoaștem mărginiți, eroarea ne măgulește că, într-un chip sau altul, am fi nemărginiți”⁵⁸.

Acestei autoînșelări i se aliază și ispita nemărturisită a comodității. Goethe, care spunea la bătrânețe că de-a-lungul îndelungatei sale vieți n-a avut parte nici măcar de patru săptămâni de răgaz și odihnă, era poate omul cel mai îndreptățit să înfiereze facilitatea și comoditatea : „Este mai lesne să recunoști ceea ce-i eronat, decât să descoperi adevărul : prima se află la suprafață și astfel isprăvești repede cu ea, cestălalt odihnește în adâncuri și nu oricine este în stare să-l cerceteze”⁵⁹. Dar nici strădania cercetării sau schițării unor ipoteze nu constituie o garanție pentru atingerea adevărului : subiectivitatea ne pîndește. De aceea, Goethe, aruncînd îndărăt o privire asupra variatelor sale abordări ale fenomenelor naturii, relevă atitudinea obiectivă ca unică cheazășie a cunoașterii : „În cercetarea naturii — în mare sau în mic — mi-am pus neconținut întrebarea : cine se exprimă, tu sau obiectul ?”⁶⁰.

La nivelul axiologic se poate spune că, pentru a se impune ca valoare, arta trebuie să împlinească două condiții esențiale : să pornească de la bogăția lumii dinafara scriitorului și, totodată, să fie ancorată în prezent. Goethe repetă că întreaga lui poezie este „oportună”, în sensul că niciodată nu s-a inspirat „din văzduh”, ci totdeauna a fost stimulat de un eveniment, de trăirea unei situații reale și prezente : „am mizat pe prezent așa cum mizezi o sumă însemnată pe o singură carte...” (16.IX.1823).

Cel care a fost unul dintre cei mai mari poeți lirici ai lumii era în măsură să deosebească lirismul de subiectivism. Ceea ce reproșa

⁵⁷ *Idem, Sprüche in Prosa*, p. 30.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 82.

Goethe majorității poezilor tineri din vremea sa era lipsa de interes pentru valorile obiective, pentru zugrăvirea lumii de atunci, pentru „întregul”, adică pentru propriul popor. În viața publică, fiecare vrea să conducă, iar în artă nimeni nu vrea „să creeze de dragul întregului, ci <fiecare> este preocupat cum să-și evidențieze propriul său eu...” (20.IV.1825). Goethe numea această manifestare de subiectivism mărunț „o tendință falsă”: „pretutindeni individul vrea să arate strălucitor și nicăieri nu dai de vre-un efort cinstit, prin care cineva să-și pună în umbră eul său propriu de dragul întregului...”.

Goethe a ironizat subiectivismul și egotismul, comparându-l pe cel care caută lumea în sine cu un ipohondru: „Oare asta să fie calea cea bună? Oare ipohondrul vede lucrurile mai bine, fiindcă scurmă într-una în sine însuși și își surpă singur temeliala? Căci filosofia asta îmi apare ca un fel de ipohondrie, ca o înclinație nefirească, prevăzută cu un nume pompos”⁶¹.

Lui Socrate și filosofiei antice în general le aduce un omagiu, pentru că „...punea în lumină izvorul și firul conducător al vieții și acțiunii, îndemnînd nu la speculație goală, ci la viață și faptă”⁶². Goethe nu respinge cunoașterea de sine, dacă ea devine un mijloc spre acțiune, după cum recunoaște meritele filosofiei kantiene, „pentru că m-a făcut să mă observ singur, iată un câștig imens; dar ea nu ajunge niciodată la obiect...”⁶³. De aceea, arată Goethe, nu-i de mirare că filosofia idealistă germană nu se bucură de stimă peste hotare: „aceasta ni se trage probabil din faptul că ea nu e legată direct de viață”⁶⁴.

Goethe a prețuit mult *Critica rațiunii pure* și *Critica facultății de judecare*, înțelegînd perfect rolul lor de cotitură în istoria filosofiei. El a omagiat în mai multe rînduri spiritul critic kantian, care îi întărea convingerea despre „partea subiectului”, dar și despre prudența în generalizare și despre valoarea experienței ca singurul sol pe care poate dura ceva valabil gîndirea.

Într-o formulare lapidară, Goethe a exprimat ideea dificultăților sesizării realității și veto-ul critic împotriva ispitelor speculației: „E nevoie de o anumită structură a spiritului, pentru a sesiza realul așa cum este alcătuit și a-l deosebi de elucubrațiile creierului, care și ele se impun minții, avînd prin vioiciunea lor un oarecare caracter de realitate”⁶⁵. Oricît de „inform” ar fi realul, el trebuie sesizat „așa

⁶¹ *Gîndirea lui Goethe*, vol. II, p. 224.

⁶² *Ibidem*, p. 222.

⁶³ *Ibidem*, p. 226.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 226.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 206.

cum este alcătuit", iar nu să i se substituie construcții imaginare, pur verbale, ale subiectului, nu lipsite de „vioiciune”, dar lipsite de valoare științifică. Omul nu trebuie să se sperie de greutatea cunoașterii, nici să abdice de la demnitatea cunoașterii, ci „trebuie să stăruie în convingerea că insondabilul este inteligibil...”⁶⁶. Dar nu trebuie să-și închipuie că poate găsi în sine, în gândirea izolată de lumea reală, cheia descifrării alcătuirii lumii.

Nu există decît o singură cale : practica, experiența, confruntarea cu natura, cu oamenii, cu istoria. Acestei căi, Goethe i-a aflat formularea expresivă de „scepticism activ”, care îndreptat împotriva subiectivismului și speculației, contopește criticismul kantian și curentul hegelian : „Un scepticism activ : acela care se străduiește mereu să se învingă pe sine, pentru a ajunge, prin experiență consecvent orînduită, la un fel de certitudine condiționată”⁶⁷.

Slăvind valoarea autentică a artei și a artistului, Goethe nu a ajuns însă niciodată la exaltarea artei ca valoare unică și dominantă. Oricît de frecvent apare „natura” ca ideal estetic, Goethe nu acceptă zugrăvirea „impasibilă” sau naturalistă a realității, pentru că scriitorul întîmpină realitatea cu etosul lui, ca parte integrantă din conștiința valorică („ideală”) a unei epoci.

În acest context, ținînd seama de sensul întregii opere goetheene și de devenirea personalității marelui creator, putem să vorbim despre intuiția *conexiunii* valorilor și a tendinței ardente spre *totalitatea* valorilor. Vorbind despre Lessing și confruntîndu-l cu un foarte talentat scriitor (căruia nu-i dă numele), Goethe reliefează *caracterul*, etosul, ca o condiție *sine qua non* a valorii scrisului, a eficienței creației pentru cultura națională. Despre scriitorul foarte înzestrat și de mare cultură cu care îl compară pe Lessing, Goethe spune că ceea ce l-a împiedicat să devină un mare scriitor a fost *lipsa de caracter*. Dar lui Lessing îi acordă prețuirea cea mai înaltă : „De un om ca Lessing avem nevoie. Prin ce-i el atît de mare, dacă nu prin caracter (...). Oameni inteligenți și cultivați asemenea lui sînt mulți, dar de unde să iei un astfel de caracter” (15.X.1825).

⁶⁶ *Gîndirea lui Goethe*, p. 78.

⁶⁷ *Idem, Sprüche in Prosa*, p. 207.

VIII. IMMANUEL KANT

1. KANT ȘI CRIZA ISTORICĂ A EPOCHI SALE

În multe lucrări merituoase, chiar recente, despre marele filosof german se perpetuează imaginea unui gînditor retras, ducînd o viață austeră, dedicată numai elaborării operei sale. În alt tip de lucrări, care au meritul de a căuta o explicație istorică atît apariției operei kantiene, cît și a trăsăturilor ei de bază, se arată, pe drept, importanța istorică a progresului industrial și comercial din Prusia în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea pentru dezvoltarea științei și a gîndirii¹. Kant însuși a apreciat pozitiv influența comerțului, a legăturilor cu alte țări, a deschiderii spre lumea întreagă din Prusia drept „un loc potrivit pentru lărgirea atît a cunoașterii omului, cît și a cunoașterii lumii ...”.²

Desigur că această explicație este pe deplin valabilă pentru acea parte din opera științifică și filosofică a lui Kant, care se află în consens cu dezvoltarea societății. Gîndirea științifică și spiritul critic se află în consonanță cu nevoile dezvoltării economice și sociale. În acest sens am subliniat și noi faptul că „Brandenburgul avea o situație superioară față de restul regiunilor din Germania și (...) datorită poziției lui geografice, era legat de țările europene dezvoltate economic”; adăugam aflulul de emigranți protestanți, care au adus cu ei „capitaluri, măiestrie tehnică și capacitate organizatorică”³.

Ceea ce putem însă numi axiologie kantiană, ansamblul unitar de vederi asupra valorilor politice, juridice, etice, estetice și teoretice nu ni se pare explicabilă numai prin consonanță, ci și prin *discordanța* și *opozitia* lui Kant față de epoca sa, față de instituțiile, legile

¹ Manfred Buhr, *Immanuel Kant*, Leipzig, Reclam, 1981, p. 13—14.

² Apud Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, Bruno Cassirer, 1918, p. 18.

³ C. I. Gulian, *Metodă și sistem la Hegel*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1957, p. 28.

și moravurile ei. Ca și în înțelegerea și explicarea axiologiei lui Confucius, Platon și Rousseau, trebuie să pornim nu numai de la consonanța dintre Kant și societatea sa, ci și de la conflictul cu ea.

În cartea sa despre *Kant ca filosof al culturii moderne*, Rickert a ținut să sublinieze ideea că Immanuel Kant, prin concepția lui despre valori, este adânc legat de istoria lumii și culturii moderne; întrucât conceptul de cultură modernă „... îl deosebim de conceptele de cultură antică și medievală”⁴. Dar, puțin mai departe, Rickert revine cu o alternativă: „Soluțiile problemelor pe care le-a găsit sau sînt valabile pentru toate vremurile sau sînt greșite și inutilizabile pentru orice epocă”⁵. Această „alternativă” izvorăște dintr-o viziune lipsită de simț istoric: soluțiile lui Kant cuprind, fără îndoială, importante elemente perene, dar au fost provocate de specificul epocii sale, de condițiile istorice ale veacului al XVIII-lea și chiar de unele particularități ale societății și culturii germane. Rickert face abstracție de toate problemele *concrete* care l-au frământat pe Kant și asupra cărora și-a spus părerea: absolutismul, intoleranța teologilor, împiedicarea exercitării gândirii critice, idealul constituțional, colonialismul etc.

Pentru a-l înțelege pe Kant ca filosof al culturii moderne, Rickert propune „drumul filosofiei istoriei”. Adică o confruntare între cultura modernă pe de o parte, cultura antică și medievală, pe de altă parte. Rezultatul ar fi puțința de a vedea „... cum a conceput omul culturii moderne raportul dintre știința greacă, statul roman și religia creștină ...”⁶.

Rickert nici nu se gîndește să arunce o privire asupra societății și culturii veacului al XVIII-lea, lui îi ajunge raportul dintre forme de cultură luate din trei perioade istorice. Mai dezolant este că deși Rickert atinge problema reconstrucției axiologiei kantiene — în sensul că afirmă existența unei concepții kantiene despre cunoaștere, artă, morală și religie — concluzia este că „Învățătura lui trebuie să fie valabilă atît pentru cultura antică sau medievală, ca și pentru cea modernă”⁷.

Dacă vrem să înțelegem în profunzime *noutatea* poziției lui Kant în problema valorilor, nu este însă suficientă comparația cu reprezentanți ai culturii antice și medievale. „Drumul filosofiei istoriei”, pe care îl propune marele neokantian, trebuie să ne ducă la sesizarea specificului epocii în care a trăit Kant: *ca o epocă de criză is-*

⁴ H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen, Mohr, 1924, p. 8.

⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁶ *Ibidem*, p. 20.

⁷ *Ibidem*, p. 9.

torică. Pentru a înțelege acest fapt ne ajută o prețioasă și fundamentală diagnoză a epocii sale, pe care Kant o dă în scrisoarea către Jacobi, la 30 august 1789 (șase săptămâni după izbucnirea Revoluției în Franța). Lăudînd eforturile unui prieten „de a restabili în puritatea lor și de a face active mobilurile nobile ale naturii umane ...”, Kant arată că astfel de preocupări sînt legate de problema schimbării constituției, că „ele fac parte dintr-un sistem ...”. Problema politică a schimbării regimului îi apare drept „o profecție minunat potrivită și în parte ca un sfat înțelept <destinat> despoților, care în *criza actuală a Europei*, trebuie să fie de o mare eficiență”⁸.

În al doilea rînd, pentru a restabili o imagine totală a filosofiei kantiene, trebuie să corectăm imaginea teoretizantă. Rickert a contribuit în mod hotărîtor la depășirea interpretării gnoseologizante, la reducerea filosofiei kantiene la o teorie a cunoașterii sau la o fundamentare teoretică a științelor naturii. În *Kant ca filosof al culturii moderne*, Rickert consideră că „apare ca necesar să depășim kantianismul și orizontul lui îngust”⁹. Rickert arată că pe Kant l-a frământat problema metafizicii, a cunoașterii lumii ca întreg și, totodată, putem adăuga, problema valorilor. Rickert avea perfectă dreptate să afirme că teoria kantiană a cunoașterii „trebuie legată de problemele filosofice cele mai cuprinzătoare ale concepției despre lume”¹⁰. După Rickert, „în Kant vedem pe adevăratul fond al filosofiei valorilor”¹¹. Chiar dacă, din punct de vedere istoric, afirmația lui Rickert este o exagerare (ignorarea lui Confucius și Platon), afirmația reprezintă un punct de vedere nou în interpretarea filosofiei kantiene: integrarea ei în istoria axiologiei. Dar Kant și-a asumat răspunderea unei axiologii într-o anume epocă, într-o anume țară.

În condițiile istorice din Germania, absolutismul princiar, care a devenit forma de organizare a puterii de stat, s-a deosebit de monarhia absolută din Franța și Anglia. Pe cînd în aceste țări absolutismul avea la bază dezvoltarea orașelor, sprijinirea pe forța economică în creștere a burgheziei, în Germania absolutismul princiar s-a stabilit pe fondul stagnării și chiar decăderii economice a orașelor.

Situația de stagnare economică a determinat menținerea fărîmitării politice a Germaniei. La rîndul ei, această fărîmitare politică în sute de principate, ducate, comitate, orașe etc. menținea starea de stagnare economică. În aceste sute de stătuțe, principii, ducii și alte specii de mici despoți exercitau nestingheriți cea mai ne-

⁸ *Kant's Briefe*, Insel, Leipzig, f.a., p. 183 (subl. ns.).

⁹ H. Rickert, *op. cit.*, p. 132.

¹⁰ *Ibidem*, p. 153.

¹¹ *Idem*, *System der Philosophie*, Bd. I, Tübingen, Mohr, 1921, p. 319.

rușinată asupra și teroare, ajungând să realizeze venituri fabuloase din vânzarea supușilor lor ca mercenari Angliei, Franței etc.

Un alt factor, mai important, de mai mare greutate, a fost constituirea, în aceeași epocă, a marii gospodării moșierești bazate pe clacă a junkerilor (nobilii prusaci) prin folosirea clasicelor metode de înrobire, jefuire și alungare a țăranilor de pe pământurile lor. Engels a arătat că „toate latifundiile mari ale nobilimii germane, mai ales ale celei de la răsăritul Elbei, sînt alcătuite din pămînt furat de la țărani ...”¹².

Descriind moravurile vremii, un istoric al acestei epoci scrie : „În armată domnea ignoranța, egoismul, lipsa oricărui spirit de sacrificiu sau devotament ; la funcționarii civili spiritul de ceartă, apatie, invidie, puțină inteligență și încă mai puțină bunăvoință ; în toate clasele superioare setea de plăceri și teama de efort (...) aces- ta-i bilanțul spiritului prusac la sfîrșitul secolului al XVIII-lea”¹³.

2. ALIENARE ȘI DEZALIENARE. COMPLEXUL VALORILOR POLITICE, ETICE, JURIDICE ȘI FILOSOFICE. DIALECTICA LIBERTĂȚII

Kant a știut foarte bine că trăiește într-o lume alienată, iar recunoștința lui față de Rousseau se trăgea, credem, din sentimentul că marele protestatar împotriva alienării sociale și spirituale i-a întărit propria sa convingere în necesitatea dezalienării sociale, etice, politice și filosofice.

Kant nu și-a manifestat numai disprețul și ostilitatea față de viciile specifice absolutismului, ci a pus foarte limpede problema *libertății politice*, a cuceririi drepturilor politice de către mase. El a exprimat cu tărie dezideratul progresului social într-un ton optimist. În scrierile închinete problemei sensului istoriei (*Ideea unei istorii generale din punct de vedere universal, Ce este iluminismul? Presupuneri asupra începutului istoriei umanității; Conflictul facultăților* — partea a II-a) Kant s-a manifestat, alături de Herder, ca un gînditor serios preocupat de descifrarea sensului istoriei. El susține ideea unei evoluții și a unui *progres continuu* în dezvoltarea naturii și a societății.

Kant a crezut în capacitatea autodepășirii, a victoriei împotriva „înclinărilor”, de fapt împotriva subiectivismului și egoismului. Fără

¹² Fr. Engels, *Cu privire la istoria țăranimii prusiene*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 243.

¹³ M. Phillipson, *Geschichte des preussischen Staatswesens vom Tode Friedrichs des Großen bis zu den Freiheitskriegen*, Bd. I, p. 468 — 469.

să creadă cîtuși de puțin în om ca într-o ființă pură și sacră, Kant a înțeles adevărul adînc — unul din adevărurile care fac cinste omeneirii prin reprezentanții ei cei mai buni — : că omul este capabil să-și pună în joc chiar și viața pentru un scop care este simultan binele lui, cît și binele celorlalți. Cerința numită „rigoristă” a lui Kant — ca omul să lupte pentru autodepășirea sa — se întâlnește cu formula pe care o folosește Marx în *Bazele criticii economiei politice* : ca, în societatea comunistă, omul să lupte nu numai pentru stăpînirea naturii și a societății, ci și „împotriva propriei sale naturi”. De aceea, morala kantiană a datoriei ne apare ca un imperativ practic și actual.

Kant a reunit în chip armonios două categorii de datorii : față de noi înșine și față de ceilalți. În căutarea acestui echilibru de datorii, care, să nu uităm, sînt totodată și valori, Kant a premers umanismului modern, care este „dincolo” atît de ascetism, cît și de hedonism.

I-a fost dat bătrînului Kant să trăiască acut experiența alienării ca o experiență personală dureroasă. După cum au arătat, de mult, Emil Fromm, Dilthey și Cassirer, conflictul cu cenzura prusacă a fost o experiență zguduitoare pentru Kant. Dar, putem adăuga, binevenită pentru a lămuri contemporanilor și posterității acest fapt : că Immanuel Kant nu a fost un spirit olimpian neatins de problemele politice. Căci, atunci cînd monarhul prusac și curtea lui au socotit că filosoful atinge religia (în *Religia înăuntrul granițelor rațiunii pure*), i-au impus umilința retractării și a angajamentului de a nu mai cuteza să atingă aureola sacră a absolutismului.¹⁴

În „ordinul de cabinet” al regelui, Kant era admonestat în termenii cei mai drastici : „Înalta noastră Persoană a constatat încă de mai multă vreme cu mare neplăcere chipul în care folosiți filosofia pentru a denatura și a înjosi multe din învățăturile principale și fundamentale ale Sfintei Scripturi și ale creștinismului (...) trebuie să vă dați singuri seama cît de iresponsabil v-ați arătat față de îndatoririle de profesor al tineretului....”.

Dar această aspră trăire a alienării spirituale a fost compensată prin faptul că, chiar în ultima sa scriere (*Conflictul dintre facultăți*), Kant a declarat că revoluția franceză trezește entuziasmul, deoarece ea se bizuie pe dreptul moral *inalienabil* al popoarelor, dreptul de a lupta pentru o cît mai bună orînduire socială. Și nu credem să fie o pură întîmplare faptul că, chiar în anul izbucnirii revoluției franceze, Kant scria, în ciorna scrisorii către Heinrich Stilling : „Legiuirea își are drept principiul său esen-

¹⁴ Cf. Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin, W. de Gruyter, 1923, p. 28—33.

țial realizarea dreptului natural al oamenilor...¹⁵. Iar scopul legalității, ca și al moralității, este „de a chezașui libertatea fiecăruia, fericirea lui, indiferent de chipul în care o concepe, cu rezerva de a nu atinge însă libertatea tot atât de justificată a celorlalți”¹⁶.

S-a putut afirma că : „doi factori, în ceea ce privește fundalul istoric, sînt importanți pentru înțelegerea filosofiei lui, mai ales a eticii lui : unul este credința creștină, mai ales în forma particulară pietistă a protestantismului, (formă) în care Kant era înrădăcinat. Al doilea — ideile iluminismului...”¹⁷. Protestantismul a fost, firește, o trăsătură a eticii libertății conștiinței în gîndirea germană, de la Mûntzer și Luther la Hegel. Dar, în lupta globală a iluministului Kant împotriva alienărilor, marele filosof a depășit cu mult orizontul „conștiinței de sine”. Kant a fost un vrednic și mare înaintaș și al luptei împotriva alienării sociale. Căci numai astfel putem înțelege cuvintele lui Marx : că deși la Kant aflăm doar „o teorie germană” a revoluției, aceasta a fost totuși o teorie „a revoluției”¹⁸.

În *Cearta dintre facultăți* (1798), ultima scriere dusă pînă la capăt, Kant și-a exprimat în chip deschis nu numai simpatia pentru revoluția franceză, ci și convingerea teoretică despre necesitatea integrării ei în desfășurarea istoriei universale. Pentru Kant, revoluția franceză este în primul rînd o puternică și irefutabilă *dovadă a progresului omenirii* („această tendință morală a speciei umane”). Spectacolul revoluției îi apare, lui Kant, ca un fenomen deosebit, deoarece vădește capacitatea oamenilor de a opta pentru una sau alta din forțele aflate în luptă ; aceasta este „o participare lipsită de egoism”, deși asupra ei planează „primejdia ca această luare de poziție să le devină foarte păgubitoare ...”. Kant își manifestă admirația pentru cei care își dau adeziunea la revoluție, deoarece această opțiune ilustrează „o trăsătură a speciei umane în general și totodată (prin caracterul ei dezinteresat) caracterul moral al acesteia ...”. Concluzia este plină de tîlc : din admirație pentru entuziaștii revoluției, Kant deduce că : „progresul spre mai bine nu numai că se lasă dorit, ci este chiar înfăptuit ...”. „Revoluția unui popor plin de duh”, revoluția franceză, este, pentru Kant, în primul rînd, dovada „dreptului unui popor de a nu fi împiedicat de către alte puteri să-și dea o contribuție civică, așa cum consideră el că este bună pentru sine ...”¹⁹.

¹⁵ *Kant's Briefe*, Leipzig, Insel Verlag, 1911, p. 152.

¹⁶ *Ibidem*, p. 314.

¹⁷ *Encyclopedia of Morals*, (ed. by V. Ferm), London, Peter Owen, 1957, p. 268.

¹⁸ K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 334.

¹⁹ Im. Kant, *Kleine philosophische Schriften*, Leipzig, Reclam, f.a., p. 249.

Kant opune *dreptul* poporului francez de a-și făuri o viață liberă și demnă forțelor reacțiunii franceze : „... în ciuda răsplătei materiale, vrăjmașii Revoluției nu s-au putut înălța la zel și elevație sufletească ...”. Pentru antropologie, experiența revoluției, „... este prilejul unei importante observații : <aceea> că adevăratul entuziasm merge totdeauna spre Ideal, și anume spre cel moral, care este totodată un concept al Dreptului și nu poate fi întemeiat pe egoism”. Onoarea feudală a vechii nobilimi, arată Kant în continuare, „s-a topit în fața armelor celor care au privit cu atenție *dreptul* poporului și s-au considerat apărătorii lui ...”.

2.1. DREPTUL POPOARELOR, PACEA ȘI VALORIILE

Cea mai arzătoare problemă socială, politică, de care depinde totodată salvarea existenței civilizației — pacea, a fost desbătută de către Kant cu o uimitoare luciditate și integrată printre conceptele sale axiologice de bază. Trebuie să ne transpunem în acele vremuri, în care războaiele se desfășurau la un nivel atât de minor față de dimensiunile uriașe în care se desemnează astăzi războiul nuclear, pentru a aprecia acuitatea de vederi a marelui filosof și vigoarea cu care a tratat problema războiului și a „păcii veșnice”.

În ansamblul axiologiei kantiene, conceptul păcii se află la interferența dreptului, moralei și filosofiei istoriei. Nietzsche, care vedea în Kant un „moralist” și un „utopist”, nu citează niciodată din scrierile politice și juridice. Numai o astfel de neglijență sau ignorare voită a *realismului* kantian din scrierile sociale poate permite o tălmăcire „moralistă”, „naivă”, a axiologiei kantiene. Realismul se manifestă prin faptul că Immanuel Kant nu se mulțumește să insufle entuziasmul pentru valorile morale și politice, ci le dă o *bază juridică*. Această bază o constituie *complexul relațiilor de reciprocitate*, de interese reciproce de ordin economic, juridic, social și politic.

După Kant, dreptul este „totalitatea condițiilor sub care voința arbitrară a cuiva poate conviețui cu a altora, sub o lege generală a libertății”²⁰. Definirea valorică a libertății deschide perspective infinite etosului, dar cu condiția să nu lunece niciodată în lézarea libertății celorlalți. Kant nu s-a mulțumit să proclame *demnitatea* persoanei și să facă elogiul personalității. Realismul și experiența vieții l-au dus la necesitatea asigurării acestor valori. Respectul pen-

²⁰ Im. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Neue Insel-Ausgabe, Bd: 4, p. 337.

tru oameni este el însuși o valoare, dar mai sigur îi apare lui Kant să-l întemeieze pe obligații juridice. Omul „este obligat să recunoască practic demnitatea umanității în fiocare din ceilalți oameni ...”²¹. Dar această *obligație* a individului își află răsplata în apărarea libertății lui.

În „dreptul popoarelor”, Kant află o simetrică interdependență și intercondiționare. În definirea dreptului public, ca și a dreptului internațional (*Weltbürgerrecht*), Kant pune pe prim plan „un sistem de legi pentru popor” și pentru „o mulțime de popoare, care aflându-se într-o influență reciprocă”, au nevoie de o constituție. Cea mai importantă sarcină a statului este apărarea dreptății. Totodată, Kant formulează importantul principiu al suveranității poporului: dreptul de a face legi aparține voinței colective a poporului, numai el își poate da legi.

O vie actualitate înfățișează scrierea *Spre pacea veșnică* (1795). Acest proiect este pentru Kant o „idee a Rațiunii”, un ideal, care însă nu trebuie înțeles doar ca ideal, pentru că „el nu este cumva un principiu filantropic (etic), ci un principiu juridic”²². Războiul este condamnat, firește, pentru nefericirea pe care o aduce, dar Kant urmărește un scop practic, politic, iar nu să dea frâu indignării sale morale. El cercetează cu meticulozitate juridică, în spirit realist, *cum* s-ar putea pune capăt războaielor, pornind de la *interesele* oamenilor, ale popoarelor.

În „articol preliminar”, alcătuit după modelul tratatelor de pace ale vremii, Kant cere ca nici un stat să nu poate fi absorbit de altul; armatele să fie, cu timpul, dizolvate; „nici un stat să nu se amestece cu forța în constituția și administrația unui alt stat”²³; nici un stat să nu folosească în război astfel de mijloace agresive, încât să facă imposibilă nădejdea într-o pace viitoare.

Și, în această scriere, Kant introduce, în încheiere, în *Definitivartikel*, crezul lui democratic: „1. Orînduirea din fiecă stat trebuie să fie republicană (...) 2. Dreptul popoarelor trebuie să se fundeze pe o federație de state libere”²⁴. În ceea ce privește primul punct, Kant arată că este capabil să lupte pentru instaurarea păcii numai un stat în care *toți* cetățenii hotărăsc dacă trebuie sau nu să se treacă la război. Într-un stat însă în care puterea o deține o minoritate de privilegiați, de „proprietari ai statului” (*Staatseigentümer*)

²¹ *Ibidem*, p. 600.

²² *Ibidem*, p. 457.

²³ In *Kants Werke*, Bd. III, (Hrsg. Messer), Berlin, (f.a.), p. 736.

²⁴ *Ibidem*, p. 740.

„care nu sînt păgubiți prin nimic în caz de război ...”,²⁵ este firesc ca declararea războiului să fie împotriva intereselor populare.

Kant a acordat problemei păcii o atît de mare însemnătate practică și teoretică încît el a considerat-o drept o încoronare a „doctrinei dreptului” sau „scopul ei final”, ba chiar „valoarea politică supremă ...”.

Pentru Kant, „Constituția republicană este singura care corespunde pe deplin drepturilor omului; dar este și cea mai greu de realizat și mai greu de păstrat, așa încît mulți afirmă că trebuie să fie un stat de *înger* ...”²⁶. Dar, „totul depinde de o bună organizare a statului (ceea ce totuși este în puterea oamenilor) ...”. Kant ajunge la o uimitoare coincidență de vederi cu Confucius și Platon în stabilirea influenței organizării politice asupra moralității; el constată că chiar statele reale, existente, se apropie foarte mult de „ideea dreptului, cu toate că nu moralitatea este cauza ...”²⁷, ci invers.

Kant și-a formulat crezul democratic și în două mici scrieri, care inaugurau filosofia istoriei: *Idei despre o istorie universală din punct de vedere cosmopolit* (1784) și *Presupuneri asupra începutului istoriei omenirii* (1786). Prima scriere a fost stimulată de faptul că Schulze publicase, într-o revistă, un articol în care se arăta: „O idee perfectă a d-lui prof. Kant este că scopul final al geniului omenesc este dobîndirea celei mai bune conștiințe și el dorește ca un filosof să ne dea o istorie a omenirii din acest punct de vedere și să ne arate întrucît s-a apropiat sau s-a depărtat omenirea, în diferite epoci, de acest scop final și ce ar mai trebui făcut pentru realizarea lui”.

Pentru Kant, istoria universală este dovada atît a capacității raționale a omului (nu a individului, ci a speciei umane), cît și a capacității politice pe care au demonstrat-o popoarele prin efortul de a-și alcătui o cît mai bună orînduire socială și de a se apropia de idealul păcii. Filosofia istoriei face parte integrantă din axiologia kantiană, pentru că prin ea se pot demonstra valorile culturii, „ceea ce omul (...) a creat prin sine însuși ...”²⁸ depășind instinctul. De parte de a subscrie unei viziuni idilice despre progresul omenirii, Kant subliniază că indivizii și-au dezvoltat calitățile impulsionați fiind de un „antagonism”, de ciocnirea dintre pornirile egoiste și necesitatea conviețuirii. Astfel, omenirea a făcut primii pași de la primitivism la civilizație, la „cultură, care de fapt constă în valoarea socială a omului ...”²⁹.

²⁵ *Ibidem*, p. 742.

²⁶ Kant, *Zum ewigen Frieden*, în *Werke*, III, ed. Knaur, p. 756.

²⁷ *Ibidem*, p. 757.

²⁸ *Ibidem*, p. 623.

²⁹ *Ibidem*, p. 625.

Problema obsedantă a păcii în gândirea kantiană apare cu tărie și în filosofia istoriei, în sensul că realizarea celei mai bune orînduirii politice „... este dependentă de problema unor *raporturi legate între state* ...”³⁰. În concepția lui Kant, numai realizarea acestor două condiții — orînduirea republicană și pacea — asigură posibilitatea ca omenirea să-și dezvolte pe deplin capacitățile ei.

După Kant, în mod logic, cine se ocupă de filosofia istoriei trebuie să urmărească în ce chip și în ce măsură au fost în stare popoarele să realizeze acest ideal social-politic și etic în istoria universală. Prin această prismă, subliniază Kant, nu mai este iluzorie istoria universală, care ne apare la început ca un „*agregat fără sens*”, ci capătă un fir călăuzitor (*Leitfaden*). Și, procedînd astfel, „... vom descoperi un mers regulat al îmbunătățirii orînduirii politice în lumea noastră ...”³¹. Chiar dacă dobîndirea acestor valori politice a fost *episodică*, trecătoare, trebuie să apreciem faptul că „... a slujit timp de o perioadă istorică la înălțarea popoarelor (și odată cu ele, artelor și științelor) ...”. Vom constata totodată greșelile care s-au făcut și le-au dus la prăbușire, fără ca totuși să se piardă pentru urmași progresele realizate. Căci „întotdeauna a rămas un sîmbure de luminare (*Aufklärung*) care, *mereu dezvoltat prin fiecare revoluție* (— *subl. ns.*) a pregătit o treaptă ulterioară mai înaltă a îmbunătățirii ...”.

Kant conchide că, privind istoria universală prin prisma aceasta a dobîndirii progresive a libertății sau, am spune în termeni moderni: prin prisma dezalienării social-politice, căpătăm nu numai un fir conducător pentru filosofia istoriei, dar ni se și deschide „o perspectivă consolatoare pentru viitor”³². Consolatoare sau plină de nădejdi, pentru că astfel ne putem imagina într-un viitor îndepărtat omenirea în acea stare finală, „în care își va putea dezvolta pe deplin toate posibilitățile cu care a înzestrat-o natura ...”.

Toată lumea cunoaște celebra invocare din concluzia la *Critica rațiunii practice*, în care Kant preamărește „cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine”, expresia admirației pentru natură și om. De data aceasta, în contextul pe care îl comentăm, Kant socotește drept *mai importantă* istoria omenirii: „Căci la ce ne ajută să slăvim măreția și înțelepciunea creațiunii <întruchipată> în natura neînsuflețită (...) cînd (...) istoria omenirii, atunci cînd o privim, ne silește să ne întoarcem ochii cu repulsie, desnădăjduind să recunoaștem în ea realizarea vreunei intenții raționale și ne aduce în situația de a spera să o găsim de-abia în vreo altă lume”³³.

³⁰ *Ibidem*, p. 628.

³¹ *Ibidem*, p. 634.

³² *Ibidem*, p. 635.

³³ *Ibidem*.

Kant atrage atenția că prin aceste idei filosofice nu vrea nici-
decum să prejudicieze munca istoricilor, a istoriei empirice, ci să
ofere doar sugestii pentru filosofi. Dar atât pentru aceștia, pentru is-
torici, cât și pentru marele public, afirmă Kant, va fi valabil pentru
înțelegerea istoriei „numai acel punct de vedere care îi interesează
— și anume : ce au realizat sau prin ce au dăunat popoarele și cîr-
muirile în perspectivă universală ...”.

Să înțelegem și să judecăm istoria universală prin prisma rea-
lizării libertății, nu a individului izolat, ci a popoarelor — iată deja
limpede formulate deviza și programul lui Hegel în filosofia istoriei.

Problema alienării face parte organică din etica și filosofia so-
cială a lui Kant. Ea este o problemă care capătă o *acuitate* specifică
în Germania secolului al XVIII-lea și în general a societății euro-
pene la jumătatea acestui veac. Lessing, curentul *Sturm und Drang*,
creația lui Goethe și Schiller prin latura ei de nemulțumire și de pro-
test, criticile acerbe ale lui Georg Forster și Herder împotriva tira-
niei — ilustrează vigoarea cu care a fost trăită și dezbătută problema
alienării.

Îndepărtarea neokantienilor de problemele vitale, primordiale,
ale societății și omului, au făcut ca în a doua jumătate a veacului al
XIX-lea și prima jumătate al celui de-al XX-lea interpretarea filoso-
fiei lui Kant să fie predominant gnoseologică. Desigur că, în ciuda
contradicțiilor kantiene în teoria cunoașterii, ar fi absurd să mic-
șorăm cît de puțin imensul efort, pururi actual și stimulator, pe care
îl reprezintă gnoseologia kantiană, ca și literatura exegetică axată
în jurul ei. Dar, după cum am încercat să dovedim cu diferite pri-
lejuri, *pozițiile* teoretice-gnoseologice, ontologice etc. au totdeauna la
rădăcină atitudini *etice*, practice — atitudini în problemele primare ale
situației și sensului omului în societatea epocii sale și ale dezbaterii
modelului său axiologic. De aceea ne-am întrebat dacă ceea ce se nu-
mește îndeobște progresul realizat de istoria filosofiei moderne, în
istoria culturii, n-ar putea fi interpretat și valorificat față de filo-
sofia medievală, ca un *proces* complex al *dezalienării* omului pe di-
ferite laturi : dezalienarea socială, morală și teoretică ³⁴. În lumina
acestei abordări, trebuie, credem, ca, din punct de vedere metodo-
logic, să întregim imaginea tradițională, unilaterală, despre ilumi-
niști : iluministul ar fi fost acel tip de gînditor care judecă totul nu-
mai prin prisma Rațiunii și a cărei întreagă problematică și viață
spirituală s-ar reduce la intelect și la proslăvirea lui ca forță motrice

³⁴ C. I. Gulian, *Perspective metodologice pentru istoria filosofiei moderne*, în
„Revista de filosofie”, nr. 11, 1973.

a istoriei sau la demonstrarea progresului (conceptul linear) doar pe calea cunoașterii și instruirii (Condorcet).

Au fost, firește, în acele vremuri, și astfel de iluminiști. Dar marile figuri ale vremii, acele personalități care au exprimat — mai patetic sau mai reținut — problematica social-umană a epocii lor, cum au fost, în primul rând, Rousseau și Kant, ne înfățișează acea plenitudine de gândire și trăire, care ne vorbește în limbajul problematic al epocii noastre, pentru care gândirea nu se poate desprinde, senină și rece, de dilemele și tensiunile sociale și umane. Un neokantian ca Windelband, preocupat de problema valorilor și de raportul dintre istoria filosofiei și istoria culturii, a sesizat influența epocii asupra evoluției problematicii la Kant, influența „marilor transformări spirituale, care s-au petrecut în a doua jumătate a deceniului șapte ...”; în acea vreme, „răzbate, în ființa lui Kant, o gravitate aspră, o concepție despre viață plină de rigoare ...”.³⁵ Rămîne însă de explicat: de ce și de unde a provenit această transformare morală?

Credem că valorificarea axiologiei kantiene trebuie să înceapă prin evidențierea acelei laturi primordiale din gândirea lui Kant, pe care mulți interpreți aproape că nu au luat-o în seamă și care a determinat și spiritul critic din concepția lui filosofică: tendințele democratice, iluministe, opțiunea pentru răsturnarea valorilor dominante în problemele sociale, politice, juridice și etice.

Kant însuși a mărturisit, cu o modestie și sinceritate ce-i fac cinste, concepția sa democratică și umanistă despre rostul filosofiei. Referindu-se la setea sa de cunoaștere, Kant scrie: „A fost un timp cînd credeam că numai aceasta putea să facă cinste omenirii și disprețuiam plebea ignorantă. Rousseau m-a făcut să văd lucrurile altfel. Această superioritate închipuită a dispărut, învăț să cinstesc oamenii și m-aș socoti mai inutil decît lucrătorul de rînd, dacă n-aș crede că acest studiu le poate da tuturor celorlalți valoarea de a restabili *drepturile omenirii*”. Este limpede că aceasta este deviza unui iluminist, care înțelege menirea filosofiei ca fiind indestructibil legată de năzuințele umaniste și democratice, de problema dezalienării.

Kant a urmărit cu adîncă simpatie mersul revoluției în Franța, pentru că ea îi apărea ca o concluzie logică a tezei sale despre dreptul poporului de a dispune de puterea legislativă, teză susținută în *filosofia dreptului*. Influența lui Rousseau nu a făcut decît să întărească o convingere pe care iluminiștii germani cei mai avansați o rosteau în focul luptei antifeudale.

³⁵ W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. II, Leipzig, 1911, p. 12.

Marele filosof german a mărturisit cu grație cotitura pe care a marcat-o această influență a lui Rousseau în evoluția sa spirituală. Alături de Rousseau, Kant, prin scrierile etice și sociale, este unul din cei mai de seamă acuzați ai alienării sociale și morale, așa cum se manifestau în epoca sa. Dezbaterile teoretice a problemelor *libertății politice, a autonomiei și demnității umane* întregesc paginile pasionate pe care le-a scris Rousseau în acea epocă. A înțelege etica lui Kant numai ca morală a datoriei, a „imperativului categoric” etc. înseamnă a înțelege numai *efectele*, iar nu cauzele care au declanșat travaliul teoretic din *Fundamentele metafizicii moravurilor* și *Critica rațiunii practice*. Cauzele au fost silnicia, opresiunea și înjosirea omului, iar morală kantiană și-a cucerit un loc înalt în istoria spiritualității moderne, pentru că, în felul ei, în ciuda caracterului ei teoretic arid, a avut semnificația istorico-filosofică a unui protest împotriva forțelor alienante din societatea secolului al XVIII-lea.

Reprezentanții umanismului Renașterii și ai raționalismului secolului al XVII-lea glorificaseră rațiunea omului drept valoarea cea mai vrednică de sărbătorit. Spre deosebire de acești mari înaintași, Kant luptă în problema alienării pe aproape toate fronturile. *Critica rațiunii pure* lichidează, în fond, posibilitatea credinței, iar în *Critica facultății de judecare*, Kant declară că „dacă noi considerăm că natura este un sistem teleologic, atunci, după menirea lui, omul este scopul ultim al naturii”³⁶. Omul dă sens lumii, iar nu „Providența”, care, preluată din tradiția teologic-finalistă, avea să mai apese mult timp asupra conștiinței. Și această provocatoare afirmație a lui Kant este o expresie a luptei împotriva alienării; este îndemnul ca omul să se prețuiască la justa lui valoare și să nu tolereze umilirea religioasă. Omul nu este în slujba divinității sau „Providenței” pentru a-i îndeplini scopuri numai de ea știute, ci *omul își este propriul său scop* sau, în formularea lui Kant, „omul este scop în sine...”³⁷.

Deși a fost unul din cei mai mari reprezentanți ai raționalismului, în sensul lui *critic*, iar nu *speculativ*, Kant a dat expresie duhului critic al filosofiei fără să știrbească drepturile primordiale ale „rațiunii practice”, ale plenitudinii etosului, ale năzuințelor și convingerilor de ordin axiologic. Așa se face că *voința* joacă un rol atât de însemnat în universul spiritual kantian, încât îl dilată peste limitele pur intelectualiste ale iluminismului tipic.

³⁶ I. Kant, *Critica facultății de judecare* (trad. Vasile Dem. Zamfirescu, Alexandru Surdu), București, Edit. științifică, 1981, p. 327.

³⁷ Idem, *Critica rațiunii practice* (trad. N. Bagdasar), București, Edit. științifică, 1971, p. 176.

Critica pe care a făcut-o Marx conceptului de „voință bună” la Kant dezvăluie funcția ei compensatoare, față de o situație care cerea intervenția *activă* în realitatea germană. Dar această critică, parțial valabilă, nu umbrește sensul pozitiv al voinței la Kant. Pentru că, în concepția lui Kant, omul — spre deosebire de faimoasa definiție pascaliană — nu-i demn de prețuire pentru că gîndește, pentru că este „o trestie gînditoare”, ci și pentru că, prin voință, omul vine în contact cu valorile (ideile): „... respectul pentru o simplă Idee trebuie să servească totuși voinței ca precept inflexibil..”³⁸.

Din concepția lui Kant despre om ca „scop al lumii”, ca scop în sine (formulare pe care o găsim aproape textual reluată de tînărul Marx) decurg ideile sale despre *autonomia, libertatea și demnitatea* umană. În *Doctrina virtuții*, Kant afirmă cu tărie ideea umanistă că omul nu poate fi întrebuintat niciodată de nimeni numai ca mijloc.

În mod concret — nu numai la nivelul generalizării filosofice —, Kant va arăta că, în contactul dintre patron și salariat, acesta din urmă nu trebuie niciodată să fie degradat la nivelul uneltei, al obiectului. Căci, în condițiile exploatării, afirmă Kant, prevestind tema devenită celebră prin analiza hegeliană a raportului dintre „stăpîn” și „slugă” din *Fenomenologia spiritului*, omul „...încetează de a mai fi persoană...”, el este alienat de propriul său sens omenesc. Proclamarea autonomiei persoanei împotriva opri-mării și reificării ei era o vizibilă și directă expresie a luptei împotriva alienării.

În aceeași arie de idei se înfățișează cu prestanță conceptul *respectului* față de om ca atare. Siluirea voinței și libertății lui de acțiune sau gîndire este un păcat împotriva persoanei, înseamnă alienarea ei. Kant n-a dat numai îndemnul iluminist „Cutează să gîndești!”; rolul lui în această epocă prerevoluționară, care trăiește multilateral problema alienării, nu se reduce la revendicarea ca epoca luminilor să aducă, după expresia lui Kant, „ieșirea omului din minorat”. În concepția lui Kant, „luminarea” (*das Aufklären*) implică trezirea conștiinței oamenilor la drepturile lor, începînd de la orînduirea politică republicană pînă la desăvîrșirea fizică și spirituală.

Ca și compatriotul său, democrat-revoluționarul Forster, Kant atacă direct *colonialismul* „...nedreptatea” statelor europene în dorința lor de profit „...merge groaznic de departe. America, țările negrilor (...) au fost pentru ei, cînd le-au descoperit, țări care n-ar fi aparținut nimănui, căci băștinașii îi socoteau drept ni-

³⁸ *Ibidem*, p. 58.

mic. În Indiile răsăritene (Hindustan), sub pretextul simplei intenții de așezări comerciale, au provocat războaie între popoare străine și odată cu ele, oprimarea băștinașilor (...) foamete (...) și colecția tuturor plăgilor care apasă neamul omenesc ...³⁹. Astfel este proclamat — și pornind nu numai de la postulatul demnității, ci și de la realitățile exploatarei coloniale — principiul luptei împotriva „reificării”, a transformării omului în lucru și a degradării persoanei, pe care trebuie să o caracterizeze *libertatea, autonomia voinței și demnitatea*.

La Kant, metafizica moravurilor se concretizează într-o teorie a dreptului și o teorie a virtuților. Valorile etice sînt așezate realist pe o bază juridică. „Dreptul înăscut” al fiecărui om, scrie Kant, constă în „libertate (independență față de voința coercitivă a unui altuia) în măsura în care ea poate coexista cu libertatea oricărui altui om...”⁴⁰. Iar „egalitatea înăscută” este „calitatea pe care o are omul de a fi propriul său stăpîn...”⁴¹.

Kant n-a fost acel „moralist” pierdut în nori, așa cum a vrut să ni-l înfățișeze Nietzsche. Kant era mult prea lucid pentru a-și face iluzii asupra societății sale. Trăind într-o societate a silniciei și a abuzurilor, Kant n-a contestat nici o clipă existența răului și nici nu l-a justificat, ca Leibniz. În *Critica facultății de judecare*, Kant vorbește în termeni cît se poate de cruzi despre falsitatea, ingratitudea și infantilismul scopurilor, în urmărirea cărora oamenii își pricinuiesc tot răul posibil.

Interesul viu pentru problemele sociale, etice, juridice și culturale s-a concretizat, la Kant, într-un număr apreciabil de lucrări, care reprezintă cam o treime din întreaga sa operă. Substratul ei axiologic iese la iveală și din definițiile pe care le-a dat Kant filosofiei. Din cele șase definiții pe care le-a extras Eisler, majoritatea lor evidențiază latura practică, axiologică, a filosofiei⁴². Teoretic, filosofia este preocuparea „înțelepciunii lumești” (*Weltweisheit*) de a descoperi și analiza cu precizie concepte încurcate; este „sistemul întregii cunoașteri filosofice”, este temeiul științelor sau al științei, ce are drept scop „perfecta logică a cunoașterii”.

Dar Kant adaugă pe lîngă acest „concept de școală” (*Schulbegriff*), un „concept al lumii” (*Weltbegriff*), care a stat dintotdeauna la baza conceptului teoretic, un concept „care a fost personificat”, luînd ca modul (*Urbild*) idealul filosofului.

³⁹ *Kants Werke*, Bd. III, (ed. A. Messer), p. 749.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 245.

⁴¹ *Ibidem*, p. 246.

⁴² R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, E. Slegfried, 1899.

În acest sens, filosofia este știința despre raportarea oricărei cunoașteri la „scopurile ultime ale rațiunii umane”. „Acest concept elevat îi conferă filosofiei demnitate (*Würde*), adică o valoare absolută”⁴³. Având acest loc înalt, filosofia este cea care dă valoare și celorlalte cunoștințe umane. Rațiunea, după cum se știe, are la Kant un sens dublu: teoretic și practic.

Kant elogiază conceptul practic sau „lumesc” al filosofiei pentru că ea este „...știința despre cele mai înalte maxime ale filosofiei rațiunii noastre...”. Această folosire ilustrează capacitatea și libertatea opțiunii, „pentru că prin maximă înțelegem...principiul interior al alegerii între diferite scopuri”.

2.2. DIALECTICA LIBERTĂȚII

În ultimele două decenii au apărut mai multe lucrări care, spre deosebire de interpretările și valorizările tradiționale ale filosofiei kantiene, acordă mai multă atenție problematicii rațiunii practice⁴⁴.

Astfel Prauss folosește o prelegere deosebit de importantă, pe care Kant a intitulat-o semnificativ *Von der Freiheit* (*Despre libertate*). Prauss relevă faptul că influența lui Rousseau a constituit un imbold hotărâtor în concepția lui Kant despre om: el nu-l mai definește în chip tradițional ca *animal rațional*, ci ca *animal liberum*. Deși nu ține seama de motivele și situația istorică germană, care l-au făcut pe Kant să depășească tradiția renescentistă, Prauss are meritul de a sublinia că sensul libertății, receptat de la Rousseau, „capătă o pondere care n-a mai diminuat niciodată pentru Kant”⁴⁵. Dar în ce sens? Prauss vede în dezbateră kantiană asupra libertății „o polemică între moderni și antici”. O astfel de interpretare, deși valoroasă pentru relevarea modernității gândirii kantiene, nu evidențiază însă în ce constă această modernitate. Răspunsul este ușor de dat, mai ales că este vorba de preluarea și dezvoltarea sistematică a viziunii lui Rousseau: libertatea înțeleasă *social*, ca sursă posibilă a *alienării*.

Deși Nicolai Hartmann a contribuit mult la înțelegerea și valorizarea concepției kantiene despre libertate, nici el nu a depășit cadrul tematic libertate-natură. Hartmann a dat o analiză

⁴³ Im. Kant, *Werke*, Bd. 3, Neue Insel-Ausgabe, p. 446.

⁴⁴ J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, 1961; M. Forschner, *Gesetz und Freiheit*, München, 1974; Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt, 1983.

⁴⁵ Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt, Klostermann, 1983, p. 41.

deosebit de clară unei laturi a noțiunii soluției kantiene : conceperea libertății ca un „plus deasupra determinismului”. „Kant pornește de la premisa că totalitatea proceselor lumii este pe de-a-ntregul determinată cauzal (...). Nu există nici o excepție de la legitatea care domnește asupra acestui nex., nici omul <nu face excepție>. Căci omul aparține lumii naturii. Actele lui sînt integrate în ea și legitatea ei. În acest sens, el nu poate fi liber, adică : nu-i liber față de nexul cauzal. Nu există 'libertatea în sens negativ', fiindcă aceasta ar însemna o breșă în nexul cauzal al naturii”⁴⁶. Kant descoperă însă sensul pozitiv al libertății : este tot ceea ce omul, prin voința lui, poate adăugi deasupra nexului cauzal. Faptele, creația lui, sînt mărturia „lumii inteligibile”, a posibilității și prestanței valorilor.

Dar Kant merită omagiat și mai mult, pentru că, pe lângă sensul vechi „antinaturalist” al libertății — dominarea și depășirea naturii din noi, a simțurilor etc. —, el introduce, sub influența lui Rousseau, sensul dublu : alienant și antialienant, sensul social al libertății. Kant descoperă înfățișarea dialectică a libertății : în cadrul raporturilor sociale, libertatea se poate transforma în contrariul ei, în alienare. În prelegerea *Despre libertate*, Kant arată că constrîngerea pe care o exercită natura asupra omului este insignifiantă în comparație cu constrîngerea (*Zwang*) pe care o poate exercita omul față de altul : „Ceea ce-i mult mai dur (...) decît jugul necesității <naturii> este subjugarea unui om de către voința unui alt om. Nu există nefericire mai groaznică pentru cel obișnuit cu libertatea, decît aceea de a fi predat unei ființe de aceeași specie, care l-ar putea sili(...) să se predea voinței lui (...) și să facă ceea ce vrea el”⁴⁷. De ce? Pentru că, arată Kant, relele pe care ni le pot pricinui natura țin de legitatea naturii. Omul se poate, într-un fel sau altul, apăra de arșiță, de furtuni, de frig, dar suferința ce o poate născoci *un stăpîn* n-are limite, „deoarece el, ca o cauză a nefericirii mele, dispune de rațiune, așa încît este mult mai inventiv în a-mi pricinui chinuri, decît toate elementele <naturii>”⁴⁸.

Kant ajunge la conceptul *reificării* omului : cel care depinde de un altul, „nu mai este un om, el și-a pierdut acest rang, el nu mai este decît un accesoriu <*Zubehör*> al unui alt om”. Această dependență, această subjugare „groaznică” îi provoacă o astfel de revoltă lui Kant, încît el recurge la cele mai drastice comparații. Pierderea libertății, dominarea arbitrară a omului de către om duce la *animalizarea* omu-

⁴⁶ Nicolai Hartmann, *Ethik*, p. 589.

⁴⁷ Im. Kant, *Über die Freiheit*, Akademie Ausgabe, Bd. 20, apud Prauss. op. cit., p. 41.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 42.

lui alienat: „În timp ce libertatea îmi părea că mă înalță deasupra vitei, aceasta (pierderea libertății — n. ns.) mă pune mai prejos de ea...”⁴⁹.

Cît de importantă, decisivă chiar, i-a apărut lui Kant problema alienării o spune filosoful în *Ideea unei istorii universale din punct de vedere universal*, scrisă în 1789. Întrebîndu-se care sînt condițiile existenței civilizației, Kant ajunge să afirme că acestea sînt de ordin politic: o orînduire republicană și pacea.

Cu acest prilej, Kant scrie (cu cursiv): „Cea mai însemnată problemă pentru specia umană, <problemă> la a cărei soluționare îl împinge natura, este ca ea să ajungă la o societate dominată de un drept general...”⁵⁰, o societate în care „... să se asigure și să se precizeze astfel limitele libertății <fiecăruia>, așa încît să poată coexista cu libertatea celorlalți...”

2.3. PRIMATUL RAȚIUNII PRACTICE ÎN AXIOLOGIE

Oricît ar părea de necrezut la prima vedere, Kant, care a realizat cele mai profunde și subtile analize ale cunoașterii, a susținut el însuși primatul „rațiunii practice”, al sferei voinței, rațiunii, scopului și valorilor. Acest primat nu este rezultatul unei interpretări. Kant însuși, la sfîrșitul *Criticii rațiunii pure*, pune problema finalității intelectului nostru, chiar în ceea ce privește experiența.

Kant a fost „un fiu al epocii lui”, cum spunea Hegel despre oricare filosof. Și pe Kant l-a stăpînit etosul acțiunii și finalizării, ca și pe toți reprezentanții veacului luminilor. Oricîte eforturi mărturisesc analizele închinat posibilității cunoașterii, cunoașterea însăși este înțeleasă și situată *sub zodia scopului*. Cunoașterea nu este analizată „în sine”, prin prisma contemplării, ci rînduită sub categoria scopului. „Orice teorie — după Kant — se află deja sub determinarea practică a Ideei”, întărește Bauch⁵¹. Scopul cunoașterii are numai un loc determinat înăuntrul sferei sau categoriei generale a scopului.

Kant a conceput Rațiunea într-un sens larg, care depășește orizontul iluminist, intelectualist. Hegel va instaura faimoasa dualitate intelect-rațiune, dualitate care va rămîne legată de numele lui, ca expresie a superiorității rațiunii dialectice asupra intelectului

⁴⁹ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁰ *Idem*, *Werke*, III, p. 626.

⁵¹ Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin, Walter de Gruyter, 1923, p. 301.

(*Verstand*). Dar Kant subliniase deja că este „una și aceeași rațiune” care obladuiește practicul și teoreticul. Rațiunea este deci mai mult decât expresia puterilor gândirii logice, ea este, cum va suna textul ultimei lucrări kantiene, și expresia „facultății de judecare”, caracterizată prin *finalitate* — scopuri, norme, valori. De aceea, oricât de desuet-iluminist ar suna folosirea termenului „rațiunea” în contextul tematic axiologic, ea și la antici, nu trebuie să uităm că Rațiunea cuprinde și aria uriașă a extrateoreticului. Căci este una și aceeași Rațiune care, fie cu intenții teoretice sau practice, judecă după principii apriori.

Critica facultății de judecare, arată Windelband, nu a fost concepută de către Kant de dragul încoronării unui sistem, a unei trilogii, ci pentru a scoate în relief, „adevăratul principiu hotărîtor și care împlinește filosofia kantiană”⁵².

Trebuia învins dualismul dintre lucru-în-sine — aparență și cel dintre lumea suprasensibilă — lumea sensibilă. Trebuia interpretată Rațiunea în așa chip, încît viața teoretică să se împărtășească din ea, ca și viața practică. Așa devine explicabil și faptul pentru care Kant s-a alăturat acelor străduințe din psihologia empirică, prin care reprezentării și dorinței i se adaugă o a treia funcție psihică fundamentală, sub denumirea de sentiment (*Gefühl*). Specificul sentimentului, cum era înțeles în acele vremuri, constă în avantajul de a avea o dublă legătură cu reprezentarea și cu dorința, care implică *scopul*.

În *Critica puterii de judecare*, Kant nu se mulțumește cu problema sentimentelor apriorice. În fața dualismelor natură-lume morală, necesitate-scopuri, cunoaștere-credință, Kant se bizuie pe un *fapt*, în stare să-l ducă la o soluție. Faptul este chiar *omul*, în care se întîlnesc și se întretaie cele două lumi, omul care *este* unitatea acestor interferențe. Dar, pentru Kant, între rațiunea practică și cea teoretică apare un *raport de subordonare*: nu principiile teoretice le domină pe cele practice, ci invers. Caracterizînd perioada „precritică”, Bruno Bauch arăta că „întreaga viață, chiar din tinerețe, a lui Kant s-a aflat sub zodia menirii practice a omului”⁵³.

Windelband a reliefat cu deplină îndreptățire *deosebiri*le dintre sfera filosofiei teoretice și sfera filosofiei practice la Kant: prima lasă impresia că scopul cunoașterii nu va fi niciodată atins. „În acest sens, filosofia lui teoretică este *scepticism* absolut”⁵⁴. Dar, în filosofia practică, Immanuel Kant a depășit subiectivismul și scepticismul. *Critica rațiunii pure* poate fi caracterizată drept o „autocritică

⁵² W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, II, p. 155.

⁵³ Bruno Bauch, *op.cit.*, p. 57.

⁵⁴ Windelband, *op.cit.*, p. 119.

a cunoașterii”; în ea, „rațiunea se simte limitată la sine însăși”. „Dar, practic considerată, (rațiunea — *n.ns.*) se simte într-un raport viu cu o lume mai înaltă(...) Această lume a normelor și valorilor se înfățișează cu o astfel de pregnanță, de tărie, încât Kant nu-și mai poate pune probleme. Spre deosebire de Platon, Kant dă o dublă caracterizare ‘lunii inteligibile’; ea este nu numai în afara noastră, *deasupra* noastră, dar și în noi”.

Kant a fost cel mai de seamă filosof al epocii luminilor și de aceea nu este de mirare că regăsim în axiologia lui un anume intelectualism, în viziune și expresie. Dar dacă înlăturăm terminologia iluministă, „raționalistă” și „formalistă”, ne dăm seama că miezul axiologiei kantiene rămîne de o valoare nealterată de trecerea timpului. Trebuie să ne străduim să sesizăm ce înțelegea Kant prin termenii „demodați” de „principiu”, „principii ale determinării”, „voința bună”, „eul inteligibil” etc.

Hegel a spus despre filosofia kantiană că este „iluminismul făcut metodic...”⁵⁵. Pentru reprezentanții filosofiei luminilor, „rațiunea practică”, de la polemicile și pamfletele lui Voltaire pînă la *Critica rațiunii practice*, este izvorul și scopul gîndirii. Neokantianul Bruno Bauch a subliniat puternic substratul practic care leagă etica de teoria cunoașterii. În partea finală a *Criticii rațiunii pure* figurează un paragraf cu un titlu cît se poate de grăitor : *Despre idealul binelui suveran ca principiu care determină scopul final al rațiunii pure*⁵⁶. Kant nu se gîndea la scopuri concrete, exterioare, „tehnice”, cum le numea el, ci la acel scop suprem care face posibilă știința. Dar, adaugă Bauch, Kant este departe de a înțelege practicul în sens empirist sau subiectivist. Este vorba de *scopul* oricărei acționări; în acest sens, „orice teorie se află deja sub determinarea practică(...) În sfera conceptului de scop în genere, scopul însuși al cunoașterii are un loc și numai unul. Sfera practicului se extinde asupra teoreticului și îl include”⁵⁷.

Scopul nu este coborît la utilitate de rînd. Din moment ce cunoașterea se rînduiește sub oblăduirea Scopului, acesta trebuie să fie „o lege a Rațiunii”, a Rațiunii care predomină și rațiunea teoretică și rațiunea practică. „În reunirea rațiunii speculative pure și rațiunea practică pură — cea din urmă deține primatul”.

Windelband a arătat mai de mult că filosofia kantiană, în întregul ei, nu poate fi dedusă din teoria cunoașterii. Principiul de

⁵⁵ G.W.F. Hegel. *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1964, p. 857.

⁵⁶ Im. Kant, *Critica rațiunii pure* (trad: N. Băgdasar), București, Edit. științifică, 1969, p. 601.

⁵⁷ Bruno Bauch, *op.cit.*, p. 301.

bază sau fundamentul filosofiei kantiene „nu poate fi găsit într-o idee fundamentală teoretică”. Pentru a caracteriza acest fundament ateoretic, Windelband relua, de fapt, caracterizarea lui Hegel: este „credința de nezdruccinat în puterea rațiunii (...) și această credință nu este cumva o concepție gnoseologică...”, ci este vorba de „rațiunea morală (*sittliche Vernunft*) a speciei umane”⁵⁸. Oricite rezerve principiale am avea față de valorismul neokantian⁵⁹, nu putem să nu recunoaștem că el a luminat ceea ce rămânea în întuneric, ca și inexistent pentru alți interpreți, filosofi sau curente în filosofia kantiană: *raportul dintre idei filosofice, probleme filosofice și valori*.

Kant a depășit cu fermitate intelectualismul, afirmând cu putere existența valorilor *ateoretice* (morale, estetice, religioase). Lumea nu coincide sau nu se reduce la ceea ce prinde intelectul. „Numai formele obiectelor pe care le cunoaștem sînt intelectuale, conținutul lor — dimpotrivă”⁶⁰. Kant a păstrat, din păcate, pentru esența lumii, termenul grecesc, intelectual: „*inteligibil*”, și aceasta produce confuzii. „De aceea, peste tot <unde întîlnim> termenul ‘inteligibil’, trebuie să ne gîndim la *suprasensibil*...”⁶¹.

Înlăturînd o terminologie desuetă, descoperim la Kant bogăția valorilor. „Ne punem în contact cu întregul nu prin gîndirea teoretică, iar sensul vieții noastre nu ni se relevă prin mijlocirea intelectului. Pe cît de puțin poate fi socotit logosul drept adevărata realitate, tot pe atît de puțin poate fi el scopul lumii sau Binele suprem”⁶².

3. VALOAREA PERSOANEI

3.1. RENASCENTISMUL LUI KANT

Bruno Bauch a căutat încă în perioada de tinerețe („perioada practică”), „începuturile filosofiei practice”. El consideră că acestea pot fi datate din 1764 și că ele se află, în mod clar, sub zodia lui Rousseau⁶³. În ce constă receptarea influenței lui Rousseau? În faptul că „ceea ce l-a atras pe Kant la Rousseau era învingerea prețuirii

⁵⁸ W. Windelband, *op.cit.*, p. 9.

⁵⁹ Asupra căruia ne vom opri în volumul următor.

⁶⁰ H. Rickert, *op.cit.*, p. 158.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 159

⁶³ B. Bauch, *op.cit.*, p. 94.

unilaterale a omului, căreia Rousseau îi opunea prețuirea omului „întreg”⁶⁴.

După cum s-a văzut, Kant își însușise punctul de vedere al lui Hutcheson despre independența simțirii. Dar el simțea nevoia descoperirii unor *principii* care să fie așezate pe un fundament *obiectiv*. În scrierea *Observații cu privire la frumos și sublim* (1764), Kant se referă la simțul estetic și simțul pentru sublim, ambele expresii ale *simțului valoric, constitutiv „naturii umane”*. Dar simțirea este lărmul subiectivității. Un om se poate simți fericit când își satisface o înclinare, fie chiar înclinarea pentru o masă bună. Astfel de manifestări ale simțirii, chiar când sînt mai alese — citirea unei cărți etc. — nu pot chezașui virtutea : sînt necesare „principii”, care „sînt cu atît mai nobile și sublime, cu cît sînt mai generale”⁶⁵. Ca și alți mari filosofi, Kant își dă seama că valoarea etică trebuie căutată în opoziție cu subiectivismul. Deși definește încă în chip îngust sublimul ca „dominare a pasiunilor” Kant ajunge încă în această perioadă la una din principalele sale teze axiologice : principiile morale ar putea fi cuprinse sub „sentimentul frumuseții și demnității naturii umane”⁶⁶, sentiment care este general uman. Lupta împotriva patimilor — reminiscență stoico-creștină — este apreciată, dar considerată nesatisfăcătoare. Kant respinge „posturile și alte virtuți călugărești”, ele nu sînt decît „*Fratzen*” (grimaze). Deși nu le caracterizează drept expresii ale alienării, Kant disprețuiește toate manifestările de asceză, pe care le alătură moaștelor și relicvelor. Valoarea și demnitatea omului trebuie să-l ferească de astfel de forme de decădere, înjosire, pe scurt : alienare. În încheierea scrierii, Kant aruncă o privire istorică, nepretențioasă, asupra a ceea ce s-ar putea numi „conștiința valorică”. Antichitatea a vădit un sentiment autentic atît pentru frumos, cît și pentru sublim, dar evul mediu poartă pecetea unei adînci decăderi, dominat și reprezentat fiind de „călugări avînd stindardul de război într-o mînă și cartea de rugăciuni în cealaltă”⁶⁷. A decăzut știința, au decăzut moravurile, a dominat trîndăvia mănăstirească. Valorile au reînviat odată cu Renașterea. Dar această privire „fugară” nu este numai istorică, ci și geografică, pentru că Immanuel Kant relevă în schimb calitățile umane ale indienilor din America de Nord...

Kant ajunge astfel, pînă prin 1764—1766, la afirmarea *valorii personalității* și, simultan, a *valorii comunității, umanității*. „Puterile”

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Im. Kant, *Beobachtungen...*, în *Kants Werke*, Bd. I, p. 175.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

(citește : *valorile*) care ne mișcă cel mai mult sînt deasupra folosului personal ; ele sînt 'în afara noastră'. Ne simțim dependenți de regula (principiul) voinței generale" ⁶⁸. Valoarea morală se realizează atunci cînd voința individuală este în acord cu voința generală. Aceasta-i un fenomen real, empiric, el n-are nevoie să fie garantat de vreo „viață viitoare”. Kant afirmă răsplată că valorile morale sînt autonome, n-au nevoie de credință. Bruno Bauch, care nu urmărește în nici un moment să releve atacurile directe sau indirecte împotriva religiei, conchide că, după Kant, „cine face dependentă valoarea morală de credința într-o lume viitoare, acela nu-i dă nici o valoare, ci îi răpește orice valoare...” ⁶⁹.

Într-o scriere filosofică din perioada precritică aflăm o interesantă și semnificativă distincție între valoare teoretică și cea etică. Immanuel Kant arată că, în complexitatea vieții morale, a relațiilor umane, nu beneficiem de principii tot atît de limpezi și sigure cum sînt cele teoretice. Singurul principiu este *Sollen*, imperativul. Dar ceea ce-i important este faptul că Immanuel Kant, fără să cunoască (sau să se refere) la celebrul aforism pascalian („*Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît pas*”), dar receptînd influența lui Hutcheson, susține că, în ceea ce privește binele, omul nu se raportează la cunoaștere, ci la *simțire* ⁷⁰.

Scrierea despre *Visările unui vizionar* marchează un pas important în maturizarea spiritului critic kantian, deci implicit și în folosirea lui pentru dezalienare spirituală. În această scriere din 1766, Kant alătură metafizica speculațiilor fanatice, mistice, ale suedezului Swedenborg : ele nu merită decît ironie și sarcasm. Apreciată tradițional ca pildă de ironie spumoasă, scrierea lui Kant are și o semnificație mai înaltă. Nu trebuie să uităm că, în „veacul luminilor”, se mai manifesta misticismul, de la formele lui „superioare” pînă la formele șarlatanești. Respingînd simultan misticismul și „basmele” metafizicii, Kant arată că ceea ce au în comun este „refugiul filosofiei leneșe în principii imateriale”, în visuri, construcții, fantastice, elucubrații. Misticismul și metafizica speculativă — la nivele diferite, ce-i drept — , ambele sînt *alienări ale rațiunii*, dușmani ai demnității gîndirii.

În axiologie, Kant se întâlnește cu Confucius, Socrate și Platon. „Interes” în planul axiologic înseamnă *participare la valori*, la „imperiul scopurilor”. Într-o notă substanțială despre raportul dintre interes, conștiință valorică și raporturi umane reale, Kant scrie :

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Bauch, *op. cit.*, p. 101.

⁷⁰ Kant, p. 243.

„Interes este ceea ce face ca rațiunea să devină practică (...) De aceea se spune numai despre o ființă rațională că are interes pentru ceva, creaturi fără rațiune nu simt decât impulsuri (...) Rațiunea manifestă un interes nemijlocit pentru acțiune numai atunci când universalitatea maximei ei este un motiv suficient de determinare a voinței”⁷¹. Nu este vorba de o „dăruire”, virtute religioasă sau sentimentală și nici nu se cere o frângere a naturii umane (Kant critică ascetismul), ci numai de a ne impune norme și de a urmări valori, avînd certitudinea că ele sînt universal valabile, că ele sînt la fel de exigente pentru ceilalți față de mine, pe cît sînt de exigente pentru mine față de ceilalți.

În perspectiva umanist-universală a lui Kant, „există o lege necesară pentru toate ființele raționale...”⁷². La Kant regăsim puternic afirmat, sub concepte proprii, *democratismul axiologic* pe care l-am relevat la Confucius, Platon și Rousseau. Acest egalitarism valoric se sprijină pe noul concept al *umanității*, concept folosit și de către Lessing și Goethe.

Kant pleacă de la postulatul unei comunități universale de ființe raționale, pentru care sînt valabile *aceleași* valori etice și politice. (Relațiile internaționale joacă un rol determinant în viziunea lui Kant despre asigurarea păcii universale.) Nu este nimic „naiv” și „utopic” în afirmarea *imperiului scopurilor*, al valorilor și normelor. Pentru că, arată Kant, „... prin *imperiu* înțeleg unirea sistematică a unor ființe raționale diferite prin legi comune”⁷³. Formularea de tip „juridic” este binevenită: în imperiul scopurilor nu există vreo „autoritate tutelară” (expresia lui Kant). Egalitatea între oameni și respectul reciproc își află expresia într-o „lege” de bază: fiecare dintre ființele raționale „trebuie să nu trateze niciodată persoana lor și pe aceea a tuturor celorlalte *numai ca mijloc*, ci totdeauna în același timp ca scop în sine”⁷⁴. Kant a insistat asupra *lipsei de ierarhie*, pe care o opunea ierarhiei sau puterii alienante a societății vremii. Tocmai în acest context tematic istoric se luminează sensul *datoriei*. Ea este expresia libertății persoanei de a se contopi cu normele pentru care optează, iar nu supunere prin constrîngere exterioară: în imperiul scopurilor, datoria nu revine conducătorului, ci revine „desigur fiecărui membru și anume: tuturor în aceeași măsură”⁷⁵.

⁷¹ Im. Kant, *Critica rațiunii practice* (trad., st. introd. și n. crit. de Nicolae Bagdasar), București, Edit. științifică, 1972, p. 79.

⁷² *Ibidem*, p. 45.

⁷³ *Ibidem*, p. 52.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 53.

⁷⁵ *Ibidem*.

Kant ne-a lăsat o admirabilă descriere fenomenologică a *datoriei*: „*Datorie!* nume sublim și mare, tu care nu cuprinzi în tine nimic agreabil, nimic care să includă insinuare, ci reclamă supunere, care totuși nici nu amenință cu nimic care ar trezi în suflet o aversiune naturală și l-ar înspăimînta pentru a pune în mișcare voința, ci numai stabilești o lege care-și găsește prin ea însăși intrare în suflet...”⁷⁶. Kant se întreabă: care poate fi *obârșia* datoriei sau „rădăcina din care trebuie să derive (...) condiție indispensabilă a acelei valori pe care numai oamenii înșiși și-o pot da?”⁷⁷.

Această obârșie sau rădăcină a datoriei nu este nici o „autoritate tutelară”, nici umană, nici divină, ci propria *personalitate*. Kant deosebește *personalitatea* de *persoană*, după cum face distincție între *om* și *umanitate*. Orice om este persoană sau individ, aceasta-i un fapt biologic și psihologic. Dar personalitatea și umanitatea reprezintă *Valorile* în noi. „Omul este în adevăr destul de profan, dar *umanitatea* din persoana lui trebuie să-i fie sfîntă”⁷⁸. Personalitatea trezește respect, fiindcă „ne pune înaintea ochilor caracterul sublim al naturii noastre...”⁷⁹.

Raționamentul kantian nu se bizuie pe exaltare, ci stabilește realist legătura dintre *datorie-valorii-personalitate-libertate*. „Mobilul autentic al rațiunii practice (...) nu este altceva decît legea morală însăși, întrucît ne face să simțim caracterul sublim al propriei noastre existențe suprasensibile...”⁸⁰, ne face conștienți de faptul că *participăm* (termenul platonice ni se pare cel mai potrivit) la lumea valorilor. Cînd ne supunem datoriei sau normelor, o facem fiindcă *vrem*. O ilustrare grăitoare a manifestării *libertății* (*personalității*) prin realizarea valorilor (sau supunerea de bună voie față de norme) ne-o dă Kant prin teoria *datoriilor față de noi înșine*.

Tema este tratată în două rînduri în opera lui Kant. Kant vorbește despre „scopurile care sînt totodată îndatoriri”. Departate de orice spiritualism sau moralism creștin („iubirea aproapelui”, „dăruirea de sine”), Kant teoretizează aici primatul valorii omului în spiritul umanismului antic și modern, ba am putea spune, preluînd și tradițiile umanismului popular, cu valoarea lui centrală a echilibrului dintre individ și comunitate. Căci cele două scopuri-îndatoriri nu sînt decît „*propria desăvîrșire-fericirea celorlalți*”⁸¹. Propria perfecționare sau desăvîrșire (*Vervollkommenheit*) se referă, după Kant,

⁷⁶ *Ibidem*, p. 175.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 176.

⁷⁸ *Ibidem* (în lb. germană, *unheilig* (= *nesfînt*) este mai tare decît, „profan”).

⁷⁹ *Ibidem*, p. 177.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Kants Werke*, Bd. III, p. 395.

la „fapta” omului. „Ea nu poate fi deci altceva decât *cultura* (de fapt, *cultivarea*) *capacităților* sale (sau ale dispozițiilor naturale) (...). 1) Este o datorie <pentru om> să se străduiască să se ridice continuu de la primitivitatea sau animalitatea lui spre umanitate, <căci> numai prin aceasta este în stare să-și propună scopuri; să-și întrezească ignoranța prin învățătură și să-și îndrepte erorile (...). 2) Să-și ridice cultivarea *voinței* pînă la cea mai curată tendință spre virtute (...). care este desăvîrșirea interioară practic-morală...”⁸².

În *Temeiurile metafizice ale doctrinei dreptului*, Kant începe cu datoriile omului față de sine însuși, de-abia a doua parte tratînd despre îndatoririle față de ceilalți. Kant justifică faptul că datoriile omului față de sine însuși premerg îndatoririlor față de ceilalți prin aceea că „eu nu mă pot recunoaște obligat față de alții decât în măsura în care mă oblig eu însumi pe mine...”⁸³. Aceste îndatoriri față de noi înșine nu sînt de ordin moral. Dimpotrivă, îndatorirea de a ne apăra existența biologică este primară. Umanismul Renașterii se prelungește în această perioadă prin prețuirea naturii în om, a respectului pentru natura din noi, postulat ostil oricărei asceze și mortificări a trupului. Păstrarea integră a ceea ce ne-a dat natura *premerge* desăvîrșirii morale.

Kant nu acceptă să desfacem sufletul de trup; aceasta ne este îngăduit să o facem „din punct de vedere teoretic”, totuși nu este îngăduit „să le gîndim la om ca substanțe care cer îndatoriri în mod separat...”⁸⁴. De aceea se înfățișează ca fiind de echilibrată importanță păstrarea și desăvîrșirea trupească pentru păstrarea și desăvîrșirea ființei noastre morale.

Imperiul normelor etice, imperiul legii morale este înfățișat de către Kant cu patos. Kant mărturisește acuitatea necesității unei etici „sublime”: „... două lucruri umplu sufletul cu veșnic nouă și crescîndă admirație și venerație, cu cît mai des și mai stăruitor se îndreaptă gîndul către ele: cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine”. Dar această *tensiune*, această *distanță* pe care o statuează Kant între natură și moralitate, între om și norme, între „sensibil și inteligibil”, această distanță este dinadins menținută pentru ca astfel conștiința noastră valorică să simtă cît mai puternic „i dramatic decalajul dintre *Sein* și *Sollen*, dintre *real* și *ideal*. Căci numai acela a cărui conștiință este răscolită de alienare poate simți, în tot relieful ei, această distanță, menită să-i stimuleze efortul și voința de „utopie”, de fapt *voința de valori, voința înlăturării alienărilor*.

⁸² *Ibidem*, p. 397.

⁸³ *Ibidem*, p. 427—428.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 429 .

În prefața la *Critica rațiunii practice*, Kant a subliniat faptul că morala nu poate fi creată printr-o cugetare filosofică, ci *există dinaintea oricărei reflecții*. „Un recenzent care vrea să spună ceva pentru blamarea acestei scrieri a nimerit-o mai bine decât a gândit probabil el însuși, spunînd că în ea nu a fost stabilit nici un principiu nou de moralitate, ci numai o *nouă formulă*. Dar cine ar voi să introducă un nou principiu al oricărei moralități și oarecum s-o descopere el cel dintîi? La fel ca și cînd înaintea lui, lumea ar fi fost ignorantă cu privire la datorie...”⁸⁵. Iar în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant arată că „...toate conceptele morale își au sediul (...) tot atît de bine în rațiunea umană cea mai comună ca și în cea speculativă în cel mai înalt grad...”⁸⁶. Deși este „sublimă”, etica datoriei este *posibilă*, pentru că a fost *realizată* din totdeauna în *istoria umanității*.

Locul central pe care îl deține omul și meditația asupra omului (antropologia) în filosofie a fost scos în evidență chiar de către Kant, atunci cînd a enumerat problemele centrale ale filosofiei: „*ce pot ști?*”, „*ce trebuie să fac?*”, „*ce pot să sper?*”, „*ce este omul?*”. Kant arată că deși la prima întrebare ar răspunde metafizica, la a doua — morala, la a treia — religia, iar la a patra — antropologia, „în fond toate acestea ar putea fi atribuite Antropologiei, deoarece primele trei întrebări se raportează la ultima”⁸⁷.

Elogiul omului devenise o temă de la sine înțeleasă de la Renaștere (mai ales prin Giordano Bruno). Leibniz nu șovăie să-l definească pe om drept „un mic dumnezeu”. Și Kant va vorbi despre divinitatea omului, despre faptul că el trebuie să fie întotdeauna un scop, niciodată un mijloc. Dar, pe lîngă definiții și elogii, Kant aduce dovada superiorității omului față de restul naturii. Și această dovadă este tocmai de ordin axiologic: omul face parte din „două lumi”, este chiar punctul de interferență a două lumi: lumea naturii și lumea valorilor. Ca „ființă naturală”, omul este supus legilor naturii, dar, ca ființă spirituală, el se bucură de o libertate care îl pune în contact cu valorile. Numai astfel sînt posibile imperativele categorice, întrucît libertatea ne face părtași ai unei lumi inteligibile. „De aceea o ființă rațională trebuie să se considere, pe sine însăși (...) ca aparținînd nu lumii sensibile, ci lumii inteligibile”⁸⁸.

Această „lume inteligibilă” sau lume a valorilor scopurilor și a libertății diferă de lumea reală cu care venim în contact prin inte-

⁸⁵ *Ibidem*, p. 94 (Nota).

⁸⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 446.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 71.

lect *Verstehen*). Kant afirmă că „... Rațiunea ca spontaneitate pură stă mai presus de intelect (...) ea depășește tot ceea ce îi poate procura sensibilitatea”⁸⁹.

3.2. DEPĂȘIREA RENASCENTISMULUI

Paragraful 83 din *Critica facultății de judecare* prezintă un in-reres deosebit, pentru că aici se vede în chip concentrat și evident cum a depășit Kant optica gândirii rinascente și raționaliste despre om a secolelor XVI—XVII. Kant începe cu raportul om-natură, avînd prilejul de a conchide cu o formulare de maximă prețuire a omului : „Am arătat mai sus că avem motive suficiente să considerăm omul nu ca pe toate celelalte ființe organizate doar ca scop al naturii, ci aici pe pămînt, și ca *scop ultim* al naturii...”⁹⁰. Dar oricît de riguroasă este demonstrația acestei idei, n-avem totuși de-a face, pînă acum, decît cu teza renascentistă. De-abia cînd argumentează nonsensul eudemonismului trece Kant la un alt tip, la tipul nou, rousseauist, *social-istoric*, de argumentare. Ideea că „...omul tot nu va obține niciodată ceea ce el înțelege prin fericire...”⁹¹ este încă susținută de argumentul general sceptic și *naturist*, folosit încă de către autorii antici : „Căci natura lui este astfel alcătuită, încît el nu are nici o limită în posesie și plăcere”⁹². Pe scurt, vina că omul nu poate fi fericit îi revine omului ; ea ține de natura omului, de fapt de firea lui.

Dar, încetul cu încetul, Kant trece la alt tip de argument, diferit de cel *naturist* : oamenii ajung să fie nefericiți „prin apăsarea tiraniei, barbaria războaielor etc.”. Omul merită într-adevăr titlul de „stăpîn al naturii”, dar între oameni, între stăpînii naturii, apar mari deosebiri și contraste. Cei care fac parte din pătura cultivată îi țin pe cei mulți într-o stare de oprimare, le impun muncă grea și puțină desfătare...”⁹³. Kant desvăluie astfel faptul că optica renascentistă, exaltarea pe tema „omul—rege al naturii” este idilică, falsă, ascunde realitatea.

Cultura, Rațiunea — alte prilejuri de exaltare ale Renașterii. Și Kant omagiază cultura : „numai cultura poate să fie scopul ultim

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Im. Kant, *Critica facultății de judecare* (trad. Vasile Dem. Zamfirescu—Alexandru Surdu), București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p. 326.

⁹¹ *Ibidem*,

⁹² *Ibidem*, p. 327.

⁹³ *Ibidem*, p. 329.

pe care are rost să-l atribuim naturii...⁹⁴. Din păcate, prima treaptă pe care a trebuit să pășească omenirea pentru ca să se înalțe la acest scop ultim a fost „abilitatea”, iar abilitatea „nu se poate dezvolta pe deplin în genul uman decât prin intermediul inegalității dintre oameni”⁹⁵; totodată, „...necazurile cresc odată cu progresul culturii (a cărei culme, cînd predilecția pentru ceea ce este inutil începe să dăuneze utilului, se numește lux)...”⁹⁶.

Kant a reușit să descopere specificul valorii estetice: frumosul este finalitate fără scop. Dar orizontul spiritual al lui Kant nu se mărginește la juisarea estetică. Pe el îl interesează nu numai arta rafinată, ci și înălțarea umanității, nu numai arta ca joc, ci și respectarea libertății și demnității umane. Pentru a-și afirma acest crez umanist, care depășește incomparabil umanismul livresc și estetic, Kant răstoarnă premisele renascentiste și raționaliste. Pentru ca omul — de fapt, acum: *oamenii* — să se împlinească nu ajunge dezvoltarea dărilor cu care i-a înzestrat natura. „Condiția formală, fără de care natura nu poate să-și realizeze intenția finală, este acea reglementare a relațiilor reciproce dintre oameni, în care puterea legală din întregul care se numește *societate civilă*, se opune încălcării libertăților...”⁹⁷.

Concluzia este limpede: individul izolat, oricît de înzestrat ar fi, poate fi mai nefericit decît cel mai slab animal dacă nu-i apărat de o astfel de organizare politică („*societate civilă*”) în stare să înfrunte alienările. Și nu numai atît. Nici statele nu pot exista ca entități izolate. Chiar dacă într-un stat se ajunge la o orînduire ideală, „tot ar mai fi necesară o *societate universală*”, în care statele să nu atace. „În lipsa acestui sistem ('setea de dominare' — *n.ns.*) și lăcomia, mai ales din partea celor care dețin puterea, războiul (...) este inevitabil)⁹⁸.

4. VALOAREA ESTETICĂ ȘI SENSUL CULTURII

Importanța lucrării *Critica facultății de judecare* pentru axiologia kantiană reiese chiar din mărturia lui Kant, la sfîrșitul introducerii. Filosoful consideră că nu este posibil să lase o „prăpastie” între lumea valorilor și lumea naturii „...ca și cum ar fi două lumi deosebite, prima neavînd nici o influență asupra celei de-a doua...”.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 328.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 329.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

Raportul dintre cele două lumi este tranșat în favoarea lumii valorilor : „...ultima *trebuie* (*soll*) să o influențeze pe cea dintâi, cu alte cuvinte conceptul libertății *trebuie* (*soll*) să realizeze în lumea sensibilă scopul care rezultă din legile sale”⁹⁹. Ceea ce este enunțat în *Introducere* va constitui finalul lucrării : o expunere a teleologiei critice, adică evitarea riguroasă a finalismului în natură, dar reliefaarea finalității ca încoronare a filosofiei practice și teoretice.

Pentru axiologie, prezintă o deosebită importanță faptul că Immanuel Kant surprinde *specificul* și *obiectivitatea* valorii estetice. Această piatră unghiulară a esteticii dintotdeauna este obținută prin criticarea și depășirea atât a concepției sensualiste engleze (Burke), cât și a celei intelectualiste (Wolff) despre frumos. Kant reliefează îngustimea utilitarismului și dă remarcabila definiție „a interesului dezinteresat” (*das interesselose Interesse*), a interesului spiritual care depășește interesul personal mărginit, faptul de a râvni ceva doar pentru sine.

Judecarea estetică pune un obiect în lumina Valorii estetice. În opoziție cu moralismul și didacticismul teoretizat și aplicat în multe opere ale literaturii și picturii veacului al XVIII-lea, Kant face o distincție netă, riguroasă, între valoarea estetică și cea etică. În judecata estetică, „plăcerea este doar contemplativă, fără a trezi vreun interes pentru obiect, în timp ce în cazul judecății morale, ea este practică”¹⁰⁰. Astfel, prin Kant se realizează deosebiri înăuntrul *triadei* valorilor inaugurată de către Platon : Adevărul, Binele, Frumosul. „Despre *frumos* gândim că are o relație *necesară* cu satisfacția. Această necesitate este însă de un tip deosebit ; ea nu este o necesitate teoretică obiectivă (...) nici o necesitate practică...”¹⁰¹. Kant, admirator al lui Rousseau, înțelegea *specificul* și *puterea sentimentului* (sau a simțirii — *Gefühl*). Dar judecata estetică nu depinde de emoția individuală, subiectivă, ci reprezintă „... o necesitate a adeziunii *tuturor*...”. Judecata de gust se bazează pe existența unui simț comun, care „urmărește să justifice judecăți care conțin o obligație (*Sollen*)”¹⁰².

Deși principiul este subiectiv, „totuși el este admis ca subiectiv-universal...”. Valoarea estetică este valabilă pentru conștiința valorică aptă să sesizeze simultan materia artei (sensibilul) și valoarea estetică. „Pe caracterul general de ‘Normă’ și ‘Imperativ’ al ‘Ideii’ se fundează aprioritatea judecății estetice”¹⁰³.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 70.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 115.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 130.

¹⁰² *Ibidem*, p. 132.

¹⁰³ Bruno Bauch, *Im. Kant*, op. cit., p. 385.

Reliefînd caracterul obiectiv și specificul valorii estetice, caracterizînd-o prin *formă* și *finalitate fără scop*, Kant realiza prima operație a analizei axiologice : *deosebirea* valorii estetice de celelalte valori. Dar aceasta n-a reprezentat o caracterizare ultimă. După distincție sau deosebire urmează *reintegrarea* valorii estetice în ceea ce se poate numi sistemul valorilor la Kant. Acest al doilea moment al sintezei era necesar pentru că, așa cum remarcă un interpret de seamă, el însuși neokantian, analiza frumosului din punct de vedere *formal* „... lasă să se întrevadă dificultățile unei estetici pur formale, spre care înclină Kant”¹⁰⁴. În cele din urmă, Kant introduce conceptele de „frumusețe dependentă” sau aderentă și „idealul de frumusețe”; explicîndu-l pe acesta din urmă, Kant distinge „acea categorie de principii ale aprecierii unde trebuie să existe un ideal, acolo trebuie să stea la bază o anumită idee a rațiunii...”¹⁰⁵. Kant face legătura între „*ideea normală* estetică” și „*ideea rațiunii*, care transformă scopurile umanității, întrucît ele nu pot fi reprezentate sensibil, în principiu al aprecierii unei forme prin care el se manifestă ca efect în lumea fenomenelor”¹⁰⁶.

Idealul de frumusețe, arată Kant, poate fi întîlnit doar în cazul înfățișării omului. „Aici idealul constă în *expresia moralității*, fără de care obiectul nu ar place universal și pozitiv”¹⁰⁷. Atingînd problema idealului de frumusețe, Kant ajunge la problemele *conținutului*, care urmau să spargă cadrul fixat originar esteticii. Dar aceasta nu-i cîtuși de puțin o lipsă, ci o dovadă pentru „bogația de *conținut*, în ciuda îngustimii originare a formei”¹⁰⁸.

Dezvoltarea deplină sau ducerea pînă la capăt a sintezei dintre conținut și formă este realizată de Kant prin analiza categoriei *sublimului*. În timp ce frumosul cuprinde și jocul, sublimul se manifestă ca totalitate și infinitate, caracterizîndu-se prin modalitatea *gravității* (Ernst). Sublimul „dinamic” se raportează la facultatea de a dori și relevă o tensiune dialectică, deoarece trezește în om sentimente contradictorii : al micimii, dar și al măreției lui posibile. Natura ne poate înfricoșa, pe cînd „... sublimul nu poate fi conținut de nici o formă sensibilă, ci privește doar ideile rațiunii care, deși nu găsesc o întruchipare adecvată lor, tocmai datorită acestei inadecvări (...) devin active”¹⁰⁹.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 386.

¹⁰⁵ Im. Kant, *op.cit.*, p. 126.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 128.

¹⁰⁸ Bruno Bauch, *op.cit.*, p. 390.

¹⁰⁹ Im. Kant, *op.cit.*, p. 139.

Pentru spirit (conștiința valorică), sublimul reprezintă caracterul *maximal, infinit, și modelator* al valorilor. Însă sublimul nu se află în vreun obiect al naturii, „ci în sufletul nostru”¹¹⁰.

Ca și la Confucius și Platon, sentimentul sublimului, ca o expresie a conștiinței valorice, „poate sta la baza celei mai comune aprecieri...”¹¹¹, pentru că „...ce constituie chiar și pentru sălbatec obiectul celei mai mari admirații?”. Curajul, tăria sufletească. Pentru a admira curajul, formă a depășirii de sine, nu-i nevoie de cultură, pentru că aprecierea sau valorizarea sublimului „își are temeiul în natura umană...”¹¹². (După un veac și jumătate, etnologia contemporană va dovedi că această „natură umană” este într-adevăr reprezentată prin omul societăților arhaice, ca primă încarnare istorică a conștiinței valorice¹¹³.)

Sublimul este o punte spre „suprasensibil”; el nu se află dat într-un obiect, ci în noi; el ilustrează capacitatea de revanșă a omului asupra determinismului naturii, potențele „înălțării” deasupra propriei noastre naturi. Prin astfel de acte cum sînt cele care ilustrează curajul, sacrificiul etc. „devenim superiori naturii din noi...”¹¹⁴.

Spre deosebire de satisfacția estetică, avîndu-și aria ei specifică, satisfacția *spirituală* (Kant rămîne la termenul „satisfacție intelectuală pură”) se vedește a fi legată de „... legea morală cu puterea pe care o are asupra tuturor și fiecăruia dintre mobilurile sufletului nostru...”¹¹⁵. Această putere se manifestă dialectic: apare ca o privațiune, ca o mărginire a eului nostru, dar se dezvăluie ca o magnifică răsplată, pentru că „...descoperă în noi profunzimea fără hotare a acestei facultăți suprasensibile...”¹¹⁶. În chip imediat, orice jertfă este „negativă”, „împotriva interesului”, „în timp ce, din punct de vedere intelectual, ea este pozitivă și legată de un interes”¹¹⁷. Dar acum este vorba de acel „interes lipsit de interes”, care, ca și interesul estetic, depășește interesul mărginit, subiectiv. Este *interesul spiritual*, care ne îndeamnă să vedem „în perspectivă”, să depășim dialectic „mobilurile su-

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 158.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 156.

¹¹² *Ibidem*, 159.

¹¹³ cf. C. I. Gulian, *Mit și cultură*, București, Edit. politică, 1968; *idem*, *Lumea culturii primitive*, București, Edit. Albatros, 1983.

¹¹⁴ Im. Kant, *op.cit.*, p. 163.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 165.

¹¹⁶ *Ibidem*

¹¹⁷ *Ibidem*.

fletești", adică nu anulându-le, ci înglobându-le și depășindu-le într-o sinteză. (Formularea aceasta dialectică a interesului spiritual și a obiectivării o va da de-abia Hegel.)

Critica rațiunii practice a pregătit înțelegerea capacității de depășire, de înălțare (*erheben*), pentru că omul, prin rațiune (prin conștiința valorică), participă la lumea valorilor. Pentru această lume este caracteristică direcția spre Absolut. Infinitul este mare în mod absolut. Spiritul uman se acordează la această tensiune. Faptul că putem gândi infinitul ca *temă, sarcină, model* „indică existența unei facultăți a sufletului, care depășește orice unitate de măsură a simțurilor”¹¹⁸. Bizuindu-ne pe pilda curajului pe care o folosește însuși Kant, putem să lărgim noțiunea depășirii, incluzând în ea nu numai ceea ce ne înfățișează simțurile, dar *orice fenomen real*. Sesizăm — și totodată evaluăm sau valorizăm — curajul, cinstea, demnitatea etc. fără comparație cu simțurile, pentru că sintem înzestrați cu acea facultate a spiritului, „desigur nu din punct de vedere teoretic (...) dar totuși ca *extindere* (— *subl. ns.*) a sufletului, prin care se simte capabil să depășească din alt punct de vedere (practic) limitele sensibilității”¹¹⁹.

Nu „modernizăm” deci cîtuși de puțin cînd vorbim despre *sublimul* la Kant ca expresie a conștiinței valorice sau a simțului valoric. Kant însuși arată că ideea infinității îl interesează în acest context „nu din punct de vedere teoretic”, ci din punct de vedere practic.

În continuare, Kant repetă insistent că aprecierea sau valorizarea unui fapt ca sublim nu se face prin prisma intelectului, ci prin prisma *ideilor rațiunii*. Aceste „idei” sînt de fapt valori, cum a arătat pe deplin convingător Bruno Bauch în monografia sa *Die Idee*. Kant descrie, pe scurt, ceea ce se petrece în noi cînd evaluăm sau valorizăm un act : are loc în noi „...un acord subiectiv cu ideile acesteia <ale Rațiunii> (...) pentru a produce o dispoziție a sufletului conformă și în armonie cu dispoziția determinată de influența anumitor idei (practice) asupra sentimentului”¹²⁰. Formularea poate fi socotită greoaie, dar sensul este limpede : „ideile Rațiunii” (normele, valorile) care au un caracter *practic* (Kant folosește, după cum s-a văzut, de două ori acest termen) sînt în stare să ne stimuleze, reușind să determine „acordul subiectiv” cu ele.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 148.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 149.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 150.

5. VALOAREA TEORETICĂ ȘI ALIENAREA

Celebrul articol *Ce este iluminismul?* (1784) reprezintă o expresie condensată a axiologiei epocii luminilor, și nu numai, cumva, un bilanț gnoseologic. Articolul începe printr-o definiție binecunoscută, dar care totuși mai îngăduie sublinierea caracterului ei *general spiritual* și, totodată, *istoric determinat*: „Iluminismul este ieșirea omului din minoratul de care este el însuși vinovat”¹²¹. Kant nu consideră neputința de a ne sluji de rațiune drept o deficiență mentală, pentru că el subliniază că omul însuși este răspunzător sau vinovat de acest minorat (sau alienare), deoarece „cauza <nefolosirii rațiunii> stă nu într-o lipsă de rațiune, ci a <lipsei> hotărârii și curajului de a te folosi de ea fără a fi condus de altul”. Deviza iluministă, spune Kant, este „*Sapere aude*. Cutează să te folosești de mintea proprie!”.

Rădăcina autoalienării gândirii este „lenea și lașitatea”. Lașitatea față de alții, căroră le este ușor să devină „tutori”. Dezaalienarea spirituală implică deci curajul de a pune capăt unui *raport social*: dintre cei care conduc și cei care se lasă conduși. Cei mai mulți dintre oameni „socotesc primejdios pasul spre majorat, lucru de care au grijă tutorii...”. Aceștia i-au adus pe supuși — Kant scrie „*Hausvieh*”, vite domestice — într-o stare de prostie și au grijă ca „aceste fapte liniștite să nu cuteze cumva să facă vreun pas înafara țarcului închis...”. Aluziile politice ale lui Kant sînt limpezi: dacă oamenii sînt incapabili să gîndească cu propria lor minte este „pentru că niciodată n-au fost lăsați să încerce aceasta”. Dacă oamenii ar fi lăsați să gîndească, „dacă li s-ar da libertatea” să o facă, ei „și-ar scutura jugul minorității”. Pentru luminarea aceasta „nu trebuie decît *libertate*...”¹²² care înseamnă folosirea *publică* a rațiunii. Dar pretutindeni rămîne interdicția: „*räsoniert nicht!* (nu raționați). Ofițerul, omul bisericii, consilierul financiar cer: fă-ți exercițiile! Plătește! Crede! dar nu raționa!”.

Considerînd că a mers poate prea departe cu îndemnul la folosirea rațiunii, Kant introduce o distincție între folosirea *publică* și *privată* a gândirii. Folosirea *privată*, care este cea profesională, trebuie subordonată obligațiilor profesionale. Dar cea *publică* — „folosirea publică a rațiunii <este> cea pe care trebuie să o aibă *cărturarul* în fața publicului cititor” — trebuie să fie liberă. Chiar preoții, teologii, atunci cînd scriu, trebuie să se bucure de o libertate nemărginită.

¹²¹ *Kants Werke*, III, Knaur, p. 636.

¹²² *Ibidem*, p. 638.

Kant nu renunță însă la ideea conducătoare a articolului : dezvoltarea urmărilor înăbușirii gândirii, necesitatea apărării libertății de gândire. El respinge orice încercare de a se statua odată pentru totdeauna dogme teologice sau politice, ajungând la afirmația că „ceea ce se poate legifera asupra unui popor” trebuie să reziste unei singure probe : „dacă poporul și-ar da el însuși astfel de legi”¹²³.

Exercitarea liberă a gândirii *prin prisma intereselor populare* devine o datorie morală. Cineva poate să-și amâne sau să suspende pentru sine dreptul de a gândi liber, „dar să renunțe <la acest drept> fie pentru sine ca persoană și mai ales pentru urmașii lui înseamnă să lezeze și să calce în picioare drepturile sacre ale umanității”¹²⁴. Mai mult : „Ceea ce nu are voie să decidă un popor asupra sa însuși, cu atât mai puțin poate hotări un monarh poporului ...”¹²⁵.

„Ca regii să filosofeze sau ca filosofi să guverneze—nu-i de așteptat și nici de dorit, deoarece luarea în stăpânire a puterii corupe în chip inevitabil judecata liberă a rațiunii”¹²⁶. Dar ca regii „să nu-i amuțească pe filosofi, ci să-i lase să vorbească deschis”... aceasta va fi de folos pentru luminarea treburilor tuturor.

6. OBIECTIVAREA IDEII CA VALOARE

Deși nu l-a urmat pe Rousseau în afirmațiile acestuia despre caracterul colectiv al proprietății pământului la originile societății (ceea ce nu era posibil de demonstrat), Kant a fost de acord cu ideea egalității originare. Ideea *comunității umane* (*Gemeinschaft*) joacă un rol important în scrierile sale sociale (politice, juridice etc.) și ne explică ecoul puternic pe care l-a avut în axiologia kantiană. Toate conceptele centrale ale libertății, datoriei, drepturilor omului, virtuții etc. izvorăsc din convingerea despre echilibrul dintre individ și comunitate, dintre *eu* și *ceilalți*. Concepția lui Kant se vedește a avea drept rezultat conceptul axiologic al *obiectivării* pe care îl vom regăsi în miezul axiologiei goetheene și al celei hegeliene.

Obiectivare înseamnă o prioritate a valorilor, legilor, principiilor etc. asupra tendințelor, înclinațiilor subiective. De aceea, în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant declară că „o filosofie

¹²³ *Ibidem*, p. 640.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 641.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 760.

morală se întemeiază în întregime pe partea ei pură (...) ea nu împrumută nimic de la cunoașterea acestuia (antropologia), ci îi dă lui, ca ființă rațională, legi *a priori*"¹²⁷. Valorile nu pot fi deduse din subiect, din eu însuși; Kant este hotărât împotriva naturalismului, hedonismului, eudemonismului, a subiectivismului în general. Aceasta nu înseamnă alienarea tendințelor firești spre plăcere și fericire, ci căutarea unui echilibru: „acționează în relație cu orice ființă rațională (cu tine însuși și cu alții) astfel încât în ea maxima ta să fie totdeauna valabilă ca scop în sine..."¹²⁸. Străvechiul principiu comunitar al reciprocității obligațiilor, îndatoririlor etc. străbate în faimoasa formulare dată imperativului categoric. Numai în formă apare imperativul ca o constrângere care ar aliena libertatea, în fond el este expresia reciprocității: „acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca să devină o lege universală"¹²⁹.

Kant dă o explicație realistă, lucidă, imperativului categoric: îl respectăm și ne înclinăm în fața lui *pentru că avem interes să o facem*. Căci „dacă sîntem atenți la ceea ce se petrece în noi înșine de cîte ori călcăm o datorie, găsim că într-adevăr nu voim ca maxima noastră să devină o lege universală"¹³⁰. Dacă ne manifestăm în mod egoist, nedrept, jignitor, alienant, față de alții, nu vrem cîtuși de puțin ca ceilalți să ne trateze la fel.

Kant nu pleacă nici de la „porunci” divine, nici umane, în căutarea unei baze a conduitei, a realizării valorilor: „filosofia (...) căutînd un punct de sprijin ferm, nu-l poate găsi nici în cer, de care să se agațe, nici pe pămînt, pe care să se reazime"¹³¹. Principiile, normele, valorile nu-s produsul unui „simț înăscut” sau pe care cine știe ce „natură tutelară” i le sugerează. Izvorul lor este puterea supremă a legii și respectul cuvenit ei.

Dar aceste noțiuni, care pare să sugereze o forță exterioară de temut, nu sînt decît *expresia intereselor reale ale oamenilor* de a-și îngădi reciproc libertatea pentru a putea conviețui. În același timp, actul de realizare a datoriei este însoțit de un *sentiment de plăcere* sau de mulțumire.

A aprecia axiologia, și în primul rînd etica lui Kant, în lumina actualității înseamnă să ne asigurăm că pricipiile ei de bază sînt *posibile și realizabile*. Din păcate, nu numai Nietzsche, dar și mulți alți interpreți au creat în jurul eticii kantiene o aură de seve-

¹²⁷ *Idem, Critica rațiunii practice*, p. 7.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 56.

¹²⁹ *Ibidem* p. 39.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 44

¹³¹ *Ibidem*, p. 79.

morală se întemeiază în întregime pe partea ei pură (...) ea nu împrumută nimic de la cunoașterea acestuia (antropologia), ci îi dă lui, ea ființă rațională, legi *a priori*"¹²⁷. Valorile nu pot fi deduse din subiect, din eu însuși; Kant este hotărât împotriva naturalismului, hedonismului, eudemonismului, a subiectivismului în general. Aceasta nu înseamnă alienarea tendințelor firești spre plăcere și fericire, ci căutarea unui echilibru: „acționează în relație cu orice ființă rațională (cu tine însuși și cu alții) astfel încât în ea maxima ta să fie totdeauna valabilă ca scop în sine..."¹²⁸. Străvechiul principiu comunitar al reciprocității obligațiilor, îndatoririlor etc. străbate în faimoasa formulare dată imperativului categoric. Numai în formă apare imperativul ca o constrângere care ar aliena libertatea, în fond el este expresia reciprocității: „acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca să devină o lege universală"¹²⁹.

Kant dă o explicație realistă, lucidă, imperativului categoric: îl respectăm și ne înclinăm în fața lui *pentru că avem interes să o facem*. Căci „dacă sîntem atenți la ceea ce se petrece în noi înșine de cîte ori călcăm o datorie, găsim că într-adevăr nu voim ca maxima noastră să devină o lege universală"¹³⁰. Dacă ne manifestăm în mod egoist, nedrept, jignitor, alienant, față de alții, nu vrem cîtuși de puțin ca ceilalți să ne trateze la fel.

Kant nu pleacă nici de la „porunci” divine, nici umane, în căutarea unei baze a conduitei, a realizării valorilor: „filosofia (...) căutînd un punct de sprijin ferm, nu-l poate găsi nici în cer, de care să se agațe, nici pe pămînt, pe care să se reazime"¹³¹. Principiile, normele, valorile nu-s produsul unui „simț înnăscut” sau pe care cine știe ce „natură tutelară” i le sugerează. Izvorul lor este puterea supremă a legii și respectul cuvenit ei.

Dar aceste noțiuni, care pare să sugereze o forță exterioară de temut, nu sînt decît *expresia intereselor reale ale oamenilor* de a-și îngădi reciproc libertatea pentru a putea conviețui. În același timp, actul de realizare a datoriei este însoțit de un *sentiment de plăcere* sau de *mulțumire*.

A aprecia axiologia, și în primul rînd etica lui Kant, în lumina actualității înseamnă să ne asigurăm că pricipiile ei de bază sînt *posibile și realizabile*. Din păcate, nu numai Nietzsche, dar și mulți alți interpreți au creat în jurul eticii kantiene o aură de seve-

¹²⁷ *Idem, Critica rațiunii practice*, p. 7.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 56.

¹²⁹ *Ibidem* p. 39.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 44

¹³¹ *Ibidem*, p. 79.

ritate, de dogmatism și „rigorism” : Kant n-ar ține seama de dorințele și interesele firești ale individului, el ar cere o reprimare a lor din partea datoriei, legii, imperativului etc.

În cartea lui Robert Tucker, intitulată *Filosofie și mit la Karl Marx*, nu numai doctrina lui Marx este denaturată, ci și filosofia clasică germană. Kant și Hegel sînt prezentați în capitolul *Eul — cult al filosofiei germane*, care începe cu următoarea afirmație : „Mișcarea gândirii filosofice, care merge de la Kant la Hegel, gravitează în jurul ideii următoare : realizîndu-se, eul se identifică cu divinitatea (...) Această tendință marca o ruptură totală cu tradiția occidentală...”, în sensul că acum este suprimat „abisul de neîntreținut, care, timp de veacuri, îl separase pe om de divinitate...”¹³².

După cum reiese din acest capitol, Tucker are cîteva prejudecăți solide și limpezi exprimate, care desfid istoria gândirii europene : a) „tradiția occidentală” s-ar reduce la teologie ; b) filosofia clasică germană în ansamblul ei n-ar fi decît o exaltare a eului. Tucker ignoră faptul, bine cunoscut oricărui student, că reevaluarea personalității, în opoziție cu morala feudal-religioasă a anihilării omului „păcătos”, începe odată cu Renașterea. Dar la Tucker, pentru care problema dezalienării religioase nici nu există, eforturile lui Bruno, Spinoza, Diderot, Lessing, ale reprezentanților curentului *Sturm und Drang*, ale lui Kant, Goethe, Schiller, Fichte și Hegel nu sînt decît expresia unei manii religioase sau o „boală”. Tucker o spune textual : „Tema lui *Faust* este orgoliul, adică exaltarea personalității (...) Acest sentiment n-are nimic de-a face cu satisfacția de sine normală și justă, ci este un fel de nevroză de care suferă individul care se ia drept Dumnezeu (...) Acest orgoliu (...) are ceva evasireligios ”¹³³. Iar mai departe, el precizează că *aceasta* este tematica filosofiei clasice germane : „Tema lui *Faust* circulă în filosofia germană în cursul perioadei care merge de la Kant la Hegel...”¹³⁴.

„Cultul eului” este un fenomen romantic, deci post clasic ; chiar printre romanticii germani, teoreticienii cultului eului (Schleiermacher, Schlegel, Novalis) au în față pe toți acei poeți, scriitori, publiciști etc. care, după cum se va vedea, și-au echilibrat tendințele subiectiviste printr-o creație adînc legată de valorile și imperativele vieții sociale, ale istoriei și culturii naționale. În orice caz, cultura clasică germană, inclusiv filosofia, are ca trăsătură dominantă dezideratul obiectivării, al contopirii individului fie cu

¹³² R. Tucker, *Philosophie et mythe chez Karl Marx*, Paris, Payot, 1963, p. 23

¹³³ *Ibidem*, p. 24.

¹³⁴ *Ibidem*.

„voința generală” (Kant), fie cu lupta pentru eliberarea națională și, totodată, integrarea în marea valorilor universale (conceptul de literatură universală la Goethe).

În ultimul secol, istoria filosofiei contemporane a înregistrat două critici importante ale axiologiei kantiene — Nietzsche și Scheler. Dar nici prestigiul lui Nietzsche, nici cel al lui Max Scheler nu ne împiedică să examinăm *motivele* criticilor lor și să constatăm că sînt înrădăcinate și mărginite de tezele lor axiologice de bază, explicabile, la rîndul lor, prin condițiile istorice în care au apărut.

În schimb, se pune întrebarea dacă nu cumva acele trăsături ale eticii kantiene, care deveniseră inactuale încă pentru Hegel¹³⁵, nu redevin actuale pentru epoca noastră. Mai mult: dacă nu cumva tocmai aceste trăsături — reducîndu-le vîrfurile de exagerare — nu reprezintă descoperirea unei *laturi perene* a fenomenului valorii. Este vorba de *imperativul categoric*, categoric etică centrală, dar care își pierde înțelesul și valoarea dacă nu o conexăm teoriei kantiene a *libertății*. Specific pentru etica și axiologia kantiană în general este tocmai *echilibrul* între valori (imperative) și libertatea de a le alege. Teoria kantiană a libertății este o soluție genială, o depășire dialectică a fundăturii spre care împinge (și poate mai împinge) orice determinism, fie de tipul determinismului natural, fie de tip istoric. Iar imperativul categoric este valabil pentru că își trage justificarea din obiectivitatea lui, din faptul că este cerut de o forță care depășește subiectul. Imperativul categoric se deosebește de cel „ipotețic”; acesta din urmă este valabil pentru cineva, îl determină să acționeze, dar se poate schimba, este variabil. Imperativele categorice se deosebesc prin generalitate, valabilitate generală, ele sînt transsubiective sau suprasubiective; ele nu sînt obiective pentru un subiect sau altul, ci pentru toate conștiințele.

Cei care sînt șocați de caracterul „imperativ” sau coercitiv al normelor și valorilor uită un lucru esențial: nici o normă sau valoare nu poate fi trăită sau resimțită coercitiv din moment ce și-o dorește conștiința valorică! Imperativul este *modalitatea* etică a normei sau valorii, modalitate care o deosebește de fenomenele naturale, inclusiv de tendințele, înclinațiile noastre, capricioase, mereu altele (Montaigne). Pentru gînditor și omul de știință — valoarea teoretică, adevărul; pentru artist — valoarea estetică; pentru orice „ființă rațională” — valoarea etică: toate se înfățișează ca un *Sollen*, care cer *efort*. Nici o valoare nu-i „naturală”, încercarea de a transforma înclinațiile, faptele sau datele naturale în valori s-au soldat totdeauna cu un eșec.

¹³⁵ Vezi mai departe p. 233 sq.

Important este un singur lucru : dacă voința noastră este liberă sau nu să aleagă normele și valorile. Or, Kant tocmai acest lucru îl reliefează, spre deosebire, de pildă, de un Spinoza : sîntem sau dovedim că sîntem liberi nu numai prin faptul că, „înțelegem” necesitatea, ci prin ceva practic, printr-un *norm* ateoretic, practic, prin manifestarea voinței. Astfel depășește Kant raționalismul clasic și totodată iluminismul : spațiul rațiunii practice este spațiul voinței libere.

6.1. IDEEA CA VALOARE

Pe lângă importanța principală a ponderii pe care o are primatul rațiunii practice și încoronarea trilogiei „criticilor” prin *Critica facultății de judecare*, trebuie evidențiat, ca și la Platon, sensul axiologic al Ideei. La Kant, acest sens apare la sfîrșitul primei părți a *Criticii rațiunii pure* (analitica transcendentă), cînd Kant vorbește despre „unitatea rațiunii” sau „Ideea”. Ideea are un caracter de cerință, ea reprezintă momentul direcționării, care se va dezvolta în categoria imperativului din *Critica rațiunii practice*. Se prefigurează viziunea teleologică din *Critica puterii de judecată*, care va funda sinteza dintre legile existenței, aflate în sfera „intellectului pur”, și legile imperativului, ale „rațiunii practice pure”. *Dialectica transcendentă*, a doua parte a *Criticii rațiunii pure*, se înfățișează ca adevăratul centru al filosofiei kantiene, pentru că face trecerea de la filosofia teoretică spre filosofia practică.

În „dialectica transcendentă” apar „principiile” (*Grundsätze*) la care se raportează „Rațiunea”, în timp ce Intellectul nu știe decît de „reguli”. Unitatea rațiunii o garantează conceptul rațiunii sau Ideea. În Idee se află „totalitatea condiționărilor” sau „necon condiționatul”. „Conceptele rațiunii pure” sînt înfățișate de Kant ca „necesare”, ca „teme”, „sarcini” (*Aufgaben*), care stimulează progresul unității intelectului pînă la necon condiționat. Ideile sînt *Aufgaben*, teme, probleme, sarcini de rezolvat. Aici transpare sensul finalist : ideile nu se referă la lucruri, conținutul lor nu intră sub raza experienței posibile, ele reprezintă necon condiționatul. Ideea, precizează Kant, nu are „realitate obiectivă”, ci posedă „valabilitate obiectivă” (*objektive Gültigkeit*). Ea are funcția de orientare, de finalizare, nu de cunoaștere obiectivă, pe care rațiunea pură o lasă intelectului.

În altă parte, în *Critica rațiunii pure*, vorbind despre cea de a patra antinomie, antinomia cosmologică, Immanuel Kant evidențiază o trăsătură de seamă a Ideei infinitului. Ideea nu este constitutivă, ci regulativă, prin ea nu este dat un obiect necon condiționat, ci

condiția posibilității trecerii de la o condiție la altă condiție, în actul cunoașterii. Ideea nu-i constitutivă deci pentru un obiect al cunoașterii, al experienței, ci doar regulativă, directoare, călăuzitoare. Se poate spune, comentează Bauch, că „ea constituie caracterul de serie procesuală, o constituire care este, firește, de alt tip decât cea referitoare la analitica transcendentă și care va căpăta o însemnătate fundamentală nu numai pentru filosofia practică, ci și pentru *Critica puterii de judecată*”¹³⁶.

În monografia sa despre idee, Bauch a evidențiat înruderile dintre teoria platonice și cea kantiană: Kant a preluat și accentuat deosebirea dintre lumea reală și lumea scopurilor. Când Kant vorbește despre „imperiul scopurilor”, acest imperiu este înțeles ca totalitatea „temelor veșnice” (*ewige Aufgaben*), pe care Bauch le echi-valează cu „valori”. Să restrângă sensul ideii la *Aufgabe*—sarcină, țel, valoare —, acesta este unul din punctele în care Kant a considerat că „l-a înțeles pe Platon mai bine decât <acesta> s-a înțeles pe sine”. Această formulare kantiană despre Platon ne arată însemnăta-tea pe care o dădea filosoful german sensului valoric al Ideii, o consecință firească a afirmării primatului acțiunii și a zodiei teleologice sub care a trăit și filosoful Kant.

¹³⁶ Bauch, *op.cit.*, p. 285—286.

condiția posibilității trecerii de la o condiție la alta reală, în actul cunoașterii. Ideea nu-i constitutivă decât pentru un obiect al cunoașterii, al experienței, ci doar regulativă, directoare, călăuzitoare. Se poate spune, comentară Bauch, că „o constituie caracterul de serie procesuală, o constituire care este, firește, de alt tip decât cea referitoare la analitica transcendentă și care va căpăta o însemnătate fundamentală nu numai pentru filosofia practică, ci și pentru *Critica puterii de judecată*”¹³⁶.

În monografia sa despre idee, Bauch a evidențiat înrădăcirile dintre teoria platonice și cea kantiană: Kant a preluat și accentuat deosebirea dintre lumea reală și lumea supturilor. Când Kant vorbește despre „imperiul scopurilor”, acest imperiu este înțeles ca totalitatea „temelor veșnice” (*eternge Aufgaben*), pe care Bauch le echivalează cu „valori”. Să restrângă sensul ideii la *Aufgabe* — sarcină, țel, valoare —, acesta este unul din punctele în care Kant a considerat că „l-a înțeles pe Platon mai bine decât (atenta) s-a înțeles pe sine”. Această formulare kantiană despre Platon ne arată însemnătatea pe care o dădea filosoful german sensului valoric al Ideii, o consecință firească a afirmării primatului acțiunii și a zodiei teleologice sub care a trăit și filosoful Kant.

¹³⁶ 3436 B. Bauch, *op.cit.*, p. 285—286.

IX. G.W.F. HEGEL*

„Ceea ce sintem noi sintem în mod istoric”.

(*Prelegeri de istorie a filosofiei. Introducere*)

„... epoca noastră este o epocă de naștere și de trecere spre o nouă epocă”.

(*Fenomenologia spiritului. Prefață*)

„Stăpînul este încă puterea asupra acestei ființe, căci el a dovedit (...) că această ființă nu valorează pentru el decît ca ceva negativ”.

(*Fenomenologia spiritului, cap. Conștiința-de-sine*)

„Filosofia poate fi considerată ca știința a libertății...”.

(*Sämtliche Werke, VI, ed. Glockner*)

1. FILOSOFIA HEGELIANĂ CA RĂSPUNS LA CRIZA ISTORICĂ

Hegel a socotit că în filosofie este necesar „ca omul să se manifeste prin spirit, suflet și simțire, pe scurt—în întregul său ...”¹. Hegel nu-l reduce pe filosof la intelect, ci îi cere să realizeze față de lume totalitatea atitudinilor umane posibile. El a respins de nenumărate ori concepția care reduce filosofia la gnoseologie, după cum a criticat cu sarcasm evaziunea romantică în fața crizei istorice sau zborul utopiștilor deasupra durităților vieții.

* Pentru problemele supuse discuției, trimitem la lucrările noastre anterioare: *Metodă și sistem la Hegel*, București, Edit. Academiei, vol. I—1957; vol. II—1958; *Hegel sau filosofia crizei*, București, Edit. Academiei, 1970; *Hegel*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, și *Hegel și problema valorilor*, în vol. *Teme hegeliene*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1982.

¹ G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, X, p. 325.

În opoziție cu modul tradițional de interpretare a filosofiei hegeliene, în care predomină interesul pentru construcția sistemului ca o manifestare a „logosului”, epoca noastră se îndreaptă hotărât spre problemele omului și ale vieții sociale ca rădăcini ale filosofiei hegeliene: „experiența fundamentală a hegelianismului este experiența relațiilor spirituale și a devenirii relației lor dintre om și om, dintre individ și societate, dintre stăpîn și sclav”². Și Hyppolite citează o frază din scrierile de tinerețe ale lui Hegel, care sună ca un program filosofic: „Să gîndim viața — aceasta-i sarcina noastră...”. În lumina acestei interpretări existențiale (nu existențialiste), primordialitatea problematicii vieții, a omului și societății este evidentă și în logică: „Prima logică a lui Hegel, din 1802, este un răspuns la întrebarea pe care și-a pus-o tînărul Hegel: 'cum să gîndești viața umană'”³.

Criza istorică este o încercare gravă a maturității spirituale: o exacerbare a voinței de noi valori și o verificare a limitelor realizării lor, o ciocnire zguduitoare între ideal și real, între *Sollen* (imperativul) și *Sein* (existența) — una din problemele la care mereu revine Hegel —, între necesitate și libertate, între subiectiv și obiectiv, între năzuința individuală și „legile cetății”, între curcubeul proiectat de conștiința valorică și stîncile aspre ale realității. După precursorii Rousseau și Kant, Hegel este cel dintîi filosof modern care aprofundează problema alienării și-i dă ponderea unei categorii spirituale și filosofice fundamentale.

Problematica omului și a valorilor se află pe prim-plan la tînărul Hegel. Iar în ceea ce privește ideile sociale, este suficient să reamintim că, pînă la sfîrșitul vieții, Hegel a ținut prelegeri sau a scris despre stat, drept, problema constituției, reforme politice, filosofia istoriei etc. Reprezentanții școlii de la Frankfurt (Marcuse, Adorno, Horckheimer, Walter Benjamin etc.) au evidențiat cu putere dimensiunea profund social-politică a filosofiei hegeliene. În ultimele decenii a sporit numărul lucrărilor dedicate problemelor social-politice în opera lui Hegel (Axelos, Baron, Habermas, Holz, Lakebrük, Löwith, Nusser, Petrovici, Riedel, Ritter, Topitsch). „Toți interpreții lui Hegel sînt de acord și afirmă că motorul filosofiei lui a fost întotdeauna grija față de om și că acest interes a fost al unui educator, iar nu al unui observator”⁴.

² J. Hyppolite. *Études sur Marx et Hegel*, Paris, P.U.F., 1955, p. 28.

³ *Ibidem*, p. 13, 18.

⁴ P. Asveld, în referatul despre bibliografia contemporană asupra idealismului german, în *La philosophie au milieu du vingtième siècle*, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1959, p. 170.

Ceea ce conferă o deosebită actualitate ideilor sociale hegeliene este faptul că el a conceput, în general, problematica omului și problematica socială ca strâns legate una de alta. Iar această întrepătrundere este tipică pentru o epocă de criză istorică. Interpretările abstracte ale filosofiei hegeliene se ferece sistematic de „a nu cădea” cumva în istorism, de a face vreo legătură între ideile filosofice și cele sociale ale lui Hegel și, mai ales, de a le confrunta pe acestea din urmă cu experiența concretă a istoriei, cu raporturile de clasă din Germania din vremea lui Hegel și cu dezbaterile în jurul modelului uman.

Ideile social-politice și antropologice sînt întotdeauna însoțite de atitudini etice, de adeziune sau respingere, de convingerea că ideile politice reprezintă o *valoare* sau o *nonvaloare*, de o concepție despre om și menirea lui, de o *axiologie*. Rolul dominant al Ideii în sistemul categorial hegelian ar fi de neînțeles dacă am uita sensul axiologic pe care îl are gîndirea la Hegel.

Hegel a trăit cu sinceritate dezamăgirea puternică pe care o pricinuia contrastul dintre idealurile umaniste și realitate. Dar sfîșierea trebuie și poate fi depășită măcar prin gîndire, prin spirit: „Spiritul are tăria să se mențină în contradicție, prin urmare și în durere”⁵, astfel că „forța vieții și mai ales puterea spiritului constă tocmai în a marca, a suporta și a birui contradicția”⁶. *Trăirea* intensă și *reflectarea* crizei istorice — nu numai a Revoluției franceze, dar și a tuturor contradicțiilor, cotiturilor, năzuințelor și deziluziilor epocii sale — s-au petrecut în spiritul lui Hegel de pe o anumită poziție sau atitudine: a acționării, a acceptării vieții cu toate contradicțiile ei, dar și cu prefacerile de perspectivă pe care le oferă biruirea crizei istorice.

Hegel, prin *spiritul* filosofiei sale, îndeamnă la o critică a tot ce-i criticabil, a desuetului, nonsensului și absurdului; pentru că, deși nu folosește conceptul valorii, filosofia lui, prin dialectică, are sensul unui protest axiologic în numele „omului total”, protest pe care îl va relua și amplifica pe toate dimensiunile alienării Marx.

Hegel ne-a lăsat o remarcabilă intuiție a legăturii pe care a simțit-o între cerințele epocii sale și „logica” nouă — ontologia și dialectica. Ridicîndu-se împotriva logicii tradiționale, rupte de viață, de istorie, de faptul trăit, el serie: „...*duhul* cel nou, care s-a manifestat în știință nu mai puțin decît în realitate, „nu s-a făcut încă simțit în logică ...”⁷. Noua ontologie și noul mod de gîndire —

⁵ G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, XII, p. 32.

⁶ *Ibidem*

⁷ *Idem*, *Știința logicii*, București, Edit. Academiei, 1966, p. 8.

două sarcini inseparabile în mintea lui Hegel - trebuie să se orienteze după schimbările petrecute în *viață*: „Este zadarnic să vrei să păstrezi formele culturii anterioare atunci când s-a transformat forma substanțială a spiritului”⁸.

Tema libertății este o temă axiologică fundamentală în filosofia hegeliană a dreptului și statului (care include și etica), în filosofia istoriei și a culturii, în ceea ce s-ar putea numi antropologia filosofică hegeliană și în alte diferite scrieri cu caracter social și filosofic. În timp ce la Goethe și Schiller precumpănește *valoarea personalității* și este puternic marcat *elosul creației*, la Hegel domină tema *libertății*, în care se concretizează eticul, juridicul, politicul și teoreticul.

Libertatea ca atare este încărcată de deziderate cerînd neapărat *realizarea*, traducere în acțiune, sudură între individ și istorie, între „rațional” și „ideal”. Idealismul hegelian nu este simpla dezvoltare a postulatului ființa = idee logică. Aceasta ar fi o interpretare logicistă, firească pentru cei care văd în filosofia hegeliană doar un „panlogism” și ignoră — conștient sau din nepricepere — faptul fundamental că *spiritul* joacă în filosofia lui Hegel un rol primordial, care nu se reduce la ideea logică. Mai mult: însăși noțiunea de *Begriff* (concept, idee) este *ambivalentă*, la Hegel ca și la Platon: ea nu este doar „universalul”, ci și „raționalul”, în sens de *axiologic*. Lucrul acesta nu trebuie să ne mire: problematica omului în epoca lui Hegel nu se mai putea rezolva în terminologia intelectualistă a „filosofiei luminilor”. De aceea, spiritul se manifestă acum ca o categorie care își cere dreptul la viață. El este, în primul rînd, expresie a dezideratului libertății (este identificat cu libertatea), mîndrie a omului față de servituțile naturii, notă definitorie a omului, motor al istoriei etc.

Spiritualismul, trăsătură de bază însoțitoare a filosofiei hegeliene, se înfățișează ca un fenomen caracteristic pentru ideologia germană a epocii, prin amploarea pe care a căpătat-o înăuntrul lui tema *libertății și creației spirituale*, dar simultan și a compensării față de duritățile epocii de criză. Filosofia lui Hegel nu se reduce la idealism obiectiv, cum este caracterizată de obicei, ci are ca trăsătură specifică *spiritualismul*, concepția despre spirit ca o categorie supremă și universală, categorie ambivalentă împletind creația și compensarea; dezvoltarea Ideii duce, în cele din urmă, în concepția hegeliană, la autorealizarea spiritului, a libertății.

⁸ *Ibidem*.

Primul sens, pozitiv, este obținut de Hegel în opoziție cu materia, cu natura : „Așa cum greutatea este substanța materiei, tot astfel, trebuie să spunem, libertatea este substanța spiritului” sau : „Materia își are substanța în afara ei (...) spiritul, dimpotrivă, este ceea ce are centrul în sine însuși ...”⁹.

Spiritul este, pentru Hegel, valoarea superioară, pentru că el exprimă autonomia, libertatea, fiind miezul tuturor valorilor.

La Hegel, și, în general, în idealismul clasic german, *accentul cade pe ideile omului, idealului, spiritului și libertății*. Aceasta este extrem de important atât pentru înțelegerea dialecticii hegeliene, deoarece ea este în mare măsură o dialectică a spiritului, a fenomenelor spirituale, cât și pentru constituirea axiologiei moderne. Ca explicație a lumii, spiritualismul n-a rezistat criticii gândirii științifice. Dar ideea că spiritul se manifestă în istorie, inclusiv în politică, drept, artă, filosofie etc. a premers în acea vreme apariției axiologiei ca disciplină; de fapt, teoria spiritului a *reprezentat* teoria valorilor ca o teorie *istorică*, dialectică : spiritul sinonim cu dezvoltarea, lupta, biruirea practică și teoretică a contradicțiilor, a obstacolelor, a valorilor care își trăiseră traiul.

2. VALORIZĂRILE TÎNĂRULUI HEGEL

Încă din perioada Berna (1793—1796) este semnificativ faptul că în centrul atenției lui Hegel, ca și la Fichte, se află nu problemele gnoseologice, ci cele etice. De aceea *Critica rațiunii practice* (Kant) și *Scrisori asupra educației estetice* (Schiller) sînt cărți de căpătîi ale tînărului Hegel; dintre filosofi, Fichte îi apăsă lui Hegel drept cel mai de seamă filosof în viață. Hegel tratează problemele sociale ca probleme morale. Din așa-numitele *Scrisori teologice de tinerete* (ediția Nohl) reiese că această perioadă de formare nu-i o perioadă teologică, ci o perioadă în care, sub o problematică religioasă, Hegel debata problematica socială și a omului.

Sîntem astăzi în măsură să apreciem mai nuanțat semnificația ideilor sociale ale lui Hegel decît simplul răspuns, *pro* sau *contra*, la chestiunea atitudinii lui Hegel față de revoluția franceză. Așa de pildă, în scrierile hegeliene din perioada Berna, există o critică democratică a religiei creștine. Hegel ajunge să vadă legătura dintre teologie și statul feudal; el scrie : „Ortodoxia nu va putea fi clătinată atît timp cît profesarea ei, legată de avantaje lumesti, este întrețesută în

⁹ *Idem, Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Meiner, 1955, p. 55.

întregul statului”¹⁰. Fără îndoială că pentru acele condiții istorice — ea și astăzi — trebuie apreciat și faptul că, în complexul de reprezentări sau efuziuni religioase ale unui Fauchet, Bonneville sau ale „iluminaților” (*illuminés*) din Bavaria, era exprimat dezideratul desființării proprietății private.

Un aspect însemnat al analizei pe care o face Hegel religiei și moralei creștine ca alienante constă în caracterizarea negativă, cu trăsături concrete istorice, a religiei medievale și moderne. Hegel arată că religia dogmatică a înăbușit nu numai libertatea, dar și *gîndirea*, au umilit omul, i-a știrbit grav demnitatea, îi împiedică existența, care este un complex infinit de aspecte, momente sau determinări. Orice oprire înseamnă limitare, înseamnă împotmolirea în finit. „Absolutul” este varietatea infinită și de aceea el solicită continua depășire, continuul progres al gîndirii. Dar, în plan axiologic, „oprirea”, „absolutul”, opoziția față de devenirea nediferențiată nu au cumva un alt sens, strict necesar, prin care valorile se opun realității? Hegel uită de *chorismós*-ul platonician și nu va înțelege — de fapt, nu va accepta — nici imperativul kantian și fichteian.

Hegel păstrează însă tradițiile obiectivării cu substrat democratic, cucerire de preț a axiologiei (pocii luminilor, căci el vorbește în numele poporului și năzuiește spre o etică a colectivității, arătînd că, din punct de vedere etic, poporul cu interesele lui are prioritate față de individul izolat și argumentează cu pătrundere teza despre rolul subordonat al moralității subiective față de „sistemul” etosului colectiv. Virtuțile sînt calități morale numai întrucît ele se sublimează într-o energie superioară, colectivă. Sensul etic al vieții fiecărui individ se împlinește deci numai în cadrul colectivității din care face parte.

Hegel nu uită lecția obiectivării cuprinsă în *Critica rațiunii practice*. Obsesia egoistă a individului preocupat numai de sine însuși — Hegel o numește „idolatrie interioară”. Căci, la Hegel, încă din această perioadă, etica nu se reduce la problemele vieții interioare, ci capătă un conținut bogat, realist, prin tratarea problemelor concrete ale moralității, dreptului, statului și a altor relații complexe dintre individ și societate. Hegel nu poate să conceapă individul desprins de societate, trăind pe insula singurătății sale.

Dar Hegel nu numai că nu face abstracție de interesele indivizilor, ci le studiază și caută să deslușească semnificația și rolul lor în dezvoltarea societății. Deviza stăruințelor lui Hegel în această perioadă, în această direcție, ar putea fi cuvintele din prima

¹⁰ *Idem, Briefe*, Bd. I, Hamburg, Meiner, 1955, p. 6.

întregul statului”¹⁰. Fără îndoială că pentru acele cubilișii istorici — ca și astăzi — trebuie apreciat și faptul că, în complexul de reprezentări sau efuziuni religioase ale unor Fichte, Bonhoeffer sau ale „iluminaților” (*illuminés*) din Bavaria, era exprimat dezideratul desființării proprietății private.

Un aspect însemnat al analizei pe care o face Hegel religiei și moralei creștine ca alienante constă în caracterizarea negativă, cu trăsături concrete istorice, a religiei medievale și moderne. Hegel arată că religia dogmatică a înăbușit nu numai libertatea, dar și gladierea, au umilit omul, i-a știrbit grav demnitatea, îi împiedică existența, care este un complex infinit de aspecte, momente sau determinări. Orice oprire înseamnă limitare, înseamnă împotmolirea în finit. „Absolutul” este varietatea infinită și de aceea el solicită continua depășire, continuul progres al gândirii. Dar, în plan axiologic, „oprirea”, „absolutul”, opoziția față de devenirea nediferențiată nu au cunoscut un alt sens, strict necesar, prin care valorile se opun realității? Hegel uită de *chorismós*-ul platonician și nu va înțelege — de fapt, nu va accepta — nici imperativul kantian și fichteian.

Hegel păstrează însă tradițiile obiectivării cu substrat democratic, cucerire de preț a axiologiei (pocii luminilor, căci el vorbește în numele poporului și năzuiește spre o etică a colectivității, arătând că, din punct de vedere etic, poporul cu interesele lui are prioritate față de individul izolat și argumentează cu pătrundere teza despre rolul subordonat al moralității subiective față de „sistemul” etosului colectiv. Virtuțile sînt calități morale numai întrucît ele se sublimează într-o energie superioară, colectivă. Sensul etic al vieții fiecărui individ se împlinește deci numai în cadrul colectivității din care face parte.

Hegel nu uită lecția obiectivării cuprinsă în *Critica rațiunii practice*. Obsesia egoistă a individului preocupat numai de sine însuși — Hegel o numește „idolatrie interioară”. Căci, la Hegel, încă din această perioadă, etica nu se reduce la problemele vieții interioare, ci capătă un conținut bogat, realist, prin tratarea problemelor concrete ale moralității, dreptului, statului și a altor relații complexe dintre individ și societate. Hegel nu poate să conceapă individul desprins de societate, trăind pe insula singurătății sale.

Dar Hegel nu numai că nu face abstracție de interesele indivizilor, ci le studiază și caută să deslușească semnificația și rolul lor în dezvoltarea societății. Deviza stăruințelor lui Hegel în această perioadă, în această direcție, ar putea fi cuvintele din prima

¹⁰ *Idem, Briefe*, Bd. I, Hamburg, Meiner, 1955, p. 6.

pagină a scrierii *Constituția Germaniei* : „Înțelegerea a ceea ce este”, deci respectul față de istorie, față de realitatea social-istorică. Superioritatea lui Hegel reiese mai ales în comparație cu tendințele romantice-reacționare de a idiliza trecutul teutonic. Hegel se străduiește, pe baza simțului său istoric, să redea dialectica obiectivă a istoriei reale, a profacerilor. El arată că cunoașterea istorică „își va depăși menirea și adevărul, dacă va justifica pentru prezent legea care era valabilă numai în trecut”¹¹. Odată cu combaterea falsificării istoriei din nevoia „actualizării”, Hegel combate și tendințele publicisticii contrarevoluționare de a condamna revoluțiile ca „întreprinderi” ale „destinului istoric”. În articolul despre *Dreptul natural*, Hegel, dimpotrivă, justifică dialectic saltul calitativ, „răsturnarea valorilor”.

În prelegerile din 1805—1806, Hegel a reușit să dea ideilor sale economice o formă dialectică superioară și claritate. Hegel analizează cu subtilitate *dialectica procesului muncii* : omul nu poate acționa asupra naturii decât dacă cunoaște legile ei, dacă le respectă. Prin muncă însă, obiectul își schimbă forma, devine un altul. Pe lângă relevarea procesului dialectic care se petrece în obiect, Hegel dezvăluie și transformările dialectice care se petrec în subiect, în om : prin muncă, omul se înstrăinează de sine însuși. *Dar aceasta are un sens pozitiv* : omul se înstrăinează de ceea ce-i *subiectiv* în el, părăsește starea elementară a voinței și *prin muncă devine om*. Munca reprezintă o înălțare a individului pe planul generalității (*in das Allgemeine*), ea este o *modalitate a obiectivării*.

Hegel întrezărește interacțiunea dintre om și natură în procesul muncii și — fenomen pe care de-abia Marx îl va analiza complet — transformarea omului în procesul transformării naturii. La Hegel, germenii acestei concepții apar într-o formulare abstractă și neclară. Totuși, el își dă seama de influența dintre tehnică și complicația relațiilor sociale, înțelege că perfecționarea tehnică contribuie la dezvoltarea societății, la progresul economic și social în societatea capitalistă, vede totodată și latura *negativă*, alienantă, a dezvoltării tehnice în capitalism — pauperizarea maselor muncitoare. El descrie precis tendința capitaliștilor de a înlocui continuu mașinile cu altele mai perfecționate : „... este neîncetată goana după simplificarea muncii, inventarea altor mașini etc.”. El constată cum aceste descoperiri aruncă în brațele șomajului muncitorii într-o ramură industrială, ceea ce face să apară „contrastul între marea bogăție și marea mizerie ...”, iar fabricile, manufacturile „au la bază tocmai mizeria unei clase”.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Erste Druckschriften*, (ed. Lasson), Leipzig, Meiner, p. 408

Pe plan spiritual, Hegel nu va mai reveni la iluzionarea că în cadrul relațiilor sociale burgheze ar fi realizabil idealul umanist antic; acesta rămîne un vis dătător de melancolie, dar care nu-l împiedică pe Hegel să recunoască cu pătrundere ireversibilitatea istoriei. Ca și Ricardo, Fergusson și alți economiști lucizi, Hegel își dă seama că progresul se realizează în epoca sa pe calea desfășurării obiective a contradicțiilor capitaliste. Hegel a văzut cu remarcabilă luciditate că numai pe baza acestor noi relații capitaliste era posibilă dezvoltarea civilizației și a personalității, menținându-și însă cu fermitate crezul în valoarea libertății politice și spirituale.

3. ANIOLOGIA ÎN *FENOMENOLOGIA SPIRITULUI*: DEZALIENARE, LIBERTATE, OBIECTIVARE

În *Fenomenologia spiritului*, Hegel va surprinde acum, în formulări dialectice, relația complexă dintre fenomenele muncii, exploatării și idealul umanist. Prin munca sa, în condițiile societății existente, omul se alienează, este silit să se înstrăineze de ceea ce-i esențial pentru sine, de ceea ce-i uman, să-și piardă umanitatea. Hegel consideră munca drept o categorie definitorie a esenței umane, o categorie care îl deosebește radical pe om de restul ființelor victuitoare. Și nu numai atât. Descoperind fenomenul dialectic al alienării, al înstrăinării, Hegel a atins și depășit punctul cel mai înalt teoretic, pe care se putea situa un iluminist. Căci Hegel a sesizat — pe baza cunoștințelor sale economice și a perspicacității sale — nu numai fenomenul exploatării. Aceste fenomene i-au preocupat și pe „iacobinii” germani contemporani cu Hegel, cum a fost Rebmán. Hegel cere însă și înțelegerea importanței *individualității*, ca realitate ultimă psihologică, dar fără să se oprească la o concepție monadică, metafizică, asupra eului, ci reliefînd la maximum interdependența dintre individualitate și mediu (împrejurări, situații, moravuri etc.). El consideră, ca și Kant, că, în domeniul moral, conștiința individuală nu ia o atitudine singulară, arbitrară, ci o atitudine pe care o are comună cu multe alte individualități. „Imperiul eticului”, arată Hegel, nu-i altceva decît unitatea spirituală absolută a diferitelor individualități reale; el folosește chiar termenul: „... o conștiință de sine generală”. Conștiința individuală nici nu există din punct de vedere etic decît „... în măsura în care moravurile generale constituie activitatea și existența sa”¹².

¹² G.W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului* (trad. Virgil Rogdan), București, Edit. Academiei, 1965, p. 256.

Hegel a analizat cu deosebită subtilitate dialectica „devenirii moralității”, procesul complicat și contradictoriu pe care îl parcurge individul până ce atinge *obiectivarea etică*. Valoarea analizei hegeliene constă tocmai în faptul că ea nu numai că oglindește premisele democratice și iluministe — dezideratul subordonării etosului individual față de etosul obștesc —, dar și pentru că desprinde problema sau fenomenul obiectivării ca *problemă cheie* a întregii problematice spirituale a realizării valorilor.

După Hegel, realizarea „rațiunii conștiente de sine” are loc în „viața poporului”; acest important moment al vieții spirituale nu este deci fenomen rezervat unei elite aristocratice sau unor personalități alese. Oamenii simpli reprezintă deci Rațiunea, viața etică, „... așa cum lumina se fărâmă în stele în nenumărate puncte luminoase ...”¹³. Dar toate aceste puncte luminoase își păstrează individualitatea lor morală pentru că sînt conștiente „că ele sînt acele ființe individuale autonome tocmai prin faptul că își jertfesc individualitatea și pentru că substanța generală este sufletul și ființa lor așa după cum acest General este *acțiunea* lor ca individualități sau însăși opera lor”¹⁴.

Hegel nu se mulțumește să evidențieze numai comunitatea spirituală dintre indivizi și popor sau colectivitate; el *fundează* această comunitate spirituală pe factorul hotărîtor al muncii, al relațiilor de producție, al necesităților vieții materiale. El arată că viața și activitatea fiecărei individualități pornește de la satisfacerea nevoilor materiale, naturale. Faptul că acestea pot fi realizate, „că au realitate, se întîmplă datorită mediului general, prin *forța* întregului popor”. Procesul producției este rezultatul „priceperii și moralității tuturor”. „Munca individului pentru nevoile sale este în aceeași măsură o satisfacere a nevoilor celorlalți ca și a propriilor sale nevoi, iar satisfacerea propriilor sale nevoi se atinge numai prin munca celorlalți”¹⁵.

Este o nouă manifestare a istorismului faptul că Hegel subliniază legătura dintre moravurile și legile unui popor, pe de o parte, și relațiile de producție, pe de altă parte; el afirmă că această *unitate între oameni*, pe care o creează raporturile de muncă în comun, se exprimă prin moravurile și legile unui popor. În cadrul acestor relații, fiecare este *sigur* de celălalt, este tot atît de sigur de ceilalți ca și de sine însuși. Dar unde au loc astfel de relații între oameni? Hegel răspunde: „La un popor liber”. Fără să pună problema condițiilor so-

¹³ *Ibidem*, p. 257.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

cial-politice necesare creării unor astfel de relații de ajutor și încredere reciprocă, Hegel, pornind de la o năzuință frecventă și la alți gânditori umaniști (Goethe, de pildă), apreciază idealul acesta al perfecte contopiri dintre interesele individuale și cele obștești ca fiind adevărata *determinare* sau *menire* a omului. Vorbind despre „fericirea” contopirii individului cu colectivitatea din tabloul de mai sus, Hegel are intuiția că aceste relații umane n-au putut exista în trecut decât în epoca patriarhală, în „vîrsta de aur”, la originile istoriei societății. Dar acest tablou poate străluci ca un țel ademenitor și pentru viitor, pentru un viitor, firește, neprecizat în termeni sociali-istorici, ci enunțat în termenii generali ai „devenirii moralității”. Dar, conexînd aceste idei cu reliefaarea alienării individului, sesizăm înaintarea lui Hegel pe dublul plan al problematicii alienării: sociale și individuale.

Simultan cu reluarea și aprofundarea analizei etosului, a fenomenului obiectivării, Hegel dă o analiză *istorică* a individualismului din epoca elenistă, cristalizat în etica și filosofia stoicilor și scepticilor. Caracterizările pe care le dă Hegel conștiinței acesteia izolate, care s-a desprins din întregul organic al vieții colective, sînt însă pătrunzătoare și valabile, în generalitatea lor, pentru definirea poziției etice individualiste în epoci de criză de-a lungul întregii istorii a omenirii. Rezultatul experienței izolării omului de colectivitate este învățătura despre caracterul abstract, steril, negativ al încercării „spiritului individual de a se desfăta cu aceasta”¹⁶, cu sine.

El însuși filozof al unei epoci de criză, Hegel caracterizează, pentru prima oară în mod *istoric*, climatul spiritual specific al epocii elenistice, epocă de descompunere și măcinare social-politică. Aceasta era o poziție nouă față de stoicism, începutul interpretării lui istorice. La fel de negativ este apreciat și scepticul, care vrea să se înalțe deasupra a tot ce-i tulbure și contingent, dar el însuși nu reușește decât să recadă în inesențial. Această contradicție dintre *trecător* și *veșnic* o găsește Hegel drept caracteristică pentru un nou fenomen, pentru o nouă înfățișare a conștiinței — „conștiința nefericită”, religioasă.

Conștiința individului trebuie să se regăsească în ceilalți, iar pe ceilalți să-i considere ca pe propria sa ființă (Kant). Experiența etică primordială constă în descoperirea faptului că individualismul trebuie jertfit, că „... binele nu poate fi împlinit decât prin jertfirea ei ... (a ființei singulare) și devine virtute”¹⁷.

¹⁶ *Ibidem*, p. 261.

¹⁷ *Ibidem*, p. 264.

Hegel dă o critică pătrunzătoare hedonismului. El îl analizează ca poziție etică eronată, o dezvăluie cu pătrundere ca manifestare a individualismului, a subiectivismului. Plăcerea dă iluzia libertății, independenței, fericirii. Este o năpustire în viață, o sete de fericire, dar care nu dă în chip real fericirea, ci numai „juisarea”. Prin juisare, individul rămâne însă izolat de adevărata viață, care este viața spirituală. Concluzia lui Hegel este o vizibilă transpunere filosofică a experienței lui Faust : nu plăcerea, „trăirea”, poate fi o soluție liniștitoare pentru cărturarul saturat de teorie, ci altceva. Nu viața de plăceri reprezintă „Viața”, care ispitește adesea mai ales tineretul, ci efortul obiectivării. Hegel, ca și Goethe, resping „trăirea” romantică, excesele și anarhia ca stil de viață.

Hegel nu face aluzii directe, dar atacurile lui țintesc pe unii reprezentanți ai subiectivismului romantic (Fr. Schlegel, Novalis), care opuneau și ridicau individul deasupra realității, normelor, Necesității. Hegel, dimpotrivă, arată că în experiența subiectivistă a „trăirii” este inevitabilă ciocnirea cu Necesitatea, cu realitatea vieții sociale, cu obiectivitatea normelor. Și în această ciocnire, cel care este inevitabil înfrânt este însetatul de plăceri, egoistul, egotistul.

În timp ce hedonistul vrea numai să-și „trăiască viața”, vrea numai să soarbă cu nesaț plăcerea *pentru sine*, utopistul nu este subiectiv prin scopul său, el vrea binele celorlalți. El este însă subiectiv, incorrigibil subiectiv, prin „metoda” sa, prin iluzia că „inima” îl poate lumina mai bine decât înțelegerea Necesității. Din conflictul dintre „inimă” (sau utopie) și Necesitate izvorăsc suferința și tragicul. Este o experiență care — deși Hegel nu trage această concluzie — luminează puternic aspectul obiectiv, neînduplecat, al normelor etice, care reflectă Necesitatea istorică.

Pentru Hegel nu-i suficientă puritatea intenției; este și mai importantă „educarea” etică, în sensul înțelegerii caracterului istoric obiectiv al normelor, care nu se lasă modificate de năzuințele sau părerile cutărui sau cutărui individ, oricât de bine intenționat ar fi el. Dacă utopistul păstrează resentimente și iluzia că „el are dreptate”, aceasta reprezintă pentru el un bilanț subiectiv și negativ. Până când un astfel de subiectivist nu înțelege să cedeze în fața Necesității, el se situează singur, *în afara istoriei*.

Etosul matur este „liniștit”, adică obiectiv instalat față de lume, față de Necesitate, el știe că individualismul trebuie înfrânt, depășit — aceasta este „virtutea”. Hegel analizează virtutea, căutând iarăși dacă nu există și la „virtuos” posibilități de erori și devieri de la autentică obiectivare. Hegel se gîndește la acel tip uman care, pleacă și el de la bune intenții, dar se crede superior omului obișnuit,

Hegel dă o critică pătrunzătoare hedonismului. El îl analizează ca poziție etică eronată, o dezvăluie cu pătrundere ca manifestare a individualismului, a subiectivismului. Plăcerea dă iluzia libertății, independenței, fericirii. Este o năpustire în viață, o sete de fericire, dar care nu dă în chip real fericirea, ci numai „juisarea”. Prin juisare, individul rămâne însă izolat de adevărata viață, care este viața spirituală. Concluzia lui Hegel este o vizibilă transpunere filosofică a experienței lui Faust : nu plăcerea, „trăirea”, poate fi o soluție liniștitoare pentru cărturarul saturat de teorie, ci altceva. Nu viața de plăceri reprezintă „Viața”, care ispitește adesea mai ales tineretul, ci efortul obiectivării. Hegel, ca și Goethe, resping „trăirea” romantică, excesele și anarhia ca stil de viață.

Hegel nu face aluzii directe, dar atacurile lui țintesc pe unii reprezentanți ai subiectivismului romantic (Fr. Schlegel, Novalis), care opuneau și ridicau individul deasupra realității, normelor, Necesității. Hegel, dimpotrivă, arată că în experiența subiectivistă a „trăirii” este inevitabilă ciocnirea cu Necesitatea, cu realitatea vieții sociale, cu obiectivitatea normelor. Și în această ciocnire, cel care este inevitabil înfrânt este însetatul de plăceri, egoistul, egotistul.

În timp ce hedonistul vrea numai să-și „trăiască viața”, vrea numai să soarbă cu nesaț plăcerea *pentru sine*, utopistul nu este subiectiv prin scopul său, el vrea binele celorlalți. El este însă subiectiv, incorigibil subiectiv, prin „metoda” sa, prin iluzia că „inima” îl poate lumina mai bine decât înțelegerea Necesității. Din conflictul dintre „inimă” (sau utopie) și Necesitate izvorăsc suferința și tragicul. Este o experiență care — deși Hegel nu trage această concluzie — luminează puternic aspectul obiectiv, neînduplecat, al normelor etice, care reflectă Necesitatea istorică.

Pentru Hegel nu-i suficientă puritatea intenției; este și mai importantă „educarea” etică, în sensul înțelegerii caracterului istoric obiectiv al normelor, care nu se lasă modificate de năzuințele sau părerile cutărui sau cutărui individ, oricât de bine intenționat ar fi el. Dacă utopistul păstrează resentimente și iluzia că „el are dreptate”, aceasta reprezintă pentru el un bilanț subiectiv și negativ. Până când un astfel de subiectivist nu înțelege să cedeze în fața Necesității, el se situează singur, *în afara istoriei*.

Etosul matur este „liniștit”, adică obiectiv instalat față de lume, față de Necesitate, el știe că individualismul trebuie înfrânt, depășit — aceasta este „virtutea”. Hegel analizează virtutea, căutând iarăși dacă nu există și la „virtuos” posibilități de erori și devieri de la autentică obiectivare. Hegel se gîndește la acel tip uman care, pleacă și el de la bune intenții, dar se crede superior omului obișnuit,

pe care îl disprețuiește de la înălțimea virtuții. Virtuosul fanatic se crede perfect și află cea mai adâncă voluptate în descoperirea imperfecțiilor și greșelilor celorlalți, a „lumii” în general. Și acest tip fanatic — sau atitudine fanatică — se definește ca o poziție sterilă, deoarece intră în conflict cu Necesitatea sau, cum spune Hegel, cu „mersul lumii” (*Weltlauf*). Nici prin această atitudine individul nu găsește adevărata generalitate, nu descoperă norma etică, *deoarece aceasta oglindește Necesitatea*. Fanaticul suferă și el de o interpretare denaturată, de o viziune deformată asupra realității și simultan asupra idealului etic. Idealul lui etic este de asemenea „abstract”, este „Binele” imaginar, subiectiv, neadecvat realității, Necesității. El visează la un Bine în sine, dar nu este în stare să realizeze nici într-o măsură relativă binele posibil, binele real.

Aceasta o spusese și Fichte. Dar, pe Fichte, patosul acționării îl împiedica să vadă fenomenul dialectic subtil al acționării pe care îl cercetează Hegel. Împreună cu Goethe, Hegel valorifică acțiunea ca manifestare a spiritului, ca piatră de încercare a capacităților umane, a personalității. Într-o formulare aproape identică cu o maximă goetheană, Hegel scrie: „Acțiunea este tocmai devenirea spiritului (...) individul nu se poate cunoaște pînă cînd nu s-a realizat prin acțiune”¹⁸. Pentru om, acțiunea, din punct de vedere etic, este tot atît de necesară ca și aerul, din punct de vedere fizic. Nu personalitatea în sine ca mănunchi de calități este elogiată, ci personalitatea care acționează.

Acționarea se petrece și pe plan practic — revolta, revoluția și pe plan intelectual — filosofia luminilor. Voința de dreptate socială se vede și din faptul că Hegel se apropie remarcabil de ideea dialectică a justificării revoltei împotriva cîrmuirii. Puterea stăpînirii (absolute) poartă în sine germenul descompunerii. Hegel evidențiază și de data aceasta momentul dialectic al formării conștiinței „slugii”, de fapt al trezirii și *ridicării împotriva puterii alienante*. Această răzvrătire este justificată, deoarece nu este o răzvrătire împotriva colectivității, ci împotriva *puterii tiranice*.

Hegel a inserat în dialectica Spiritului momentul epocal al revoluției franceze. Este meritul lui Hegel de a fi conceput *revoluția franceză ca o expresie a libertății și a acțiunii maselor, ca un fenomen de mare amploare istorică*. Revoluția este „adevărată răsturnare a realității (...) noua înfățișare a conștiinței ...”¹⁹. Această profundă răsturnare face ca întreaga ordine să fie împinsă la o parte, să „mear-

¹⁸ *Ibidem*, p. 287.

¹⁹ *Ibidem*, p. 319.

gă la fund". Spiritul se sărbătorește acum ca „libertate absolută”. Cu deosebită plasticitate relevă Hegel triumful voinței colective, voința maselor. El echivalează „Spiritul” = masele, deoarece scrie : „lumea este pentru ea, în mod strict, propria sa voință (a Spiritului — *n.us.*) și aceasta este voința universală. Și anume această voință nu este gândul gol al voinței (...) ci este voința reală, universală, voința tuturor indivizilor singulari....”²⁰. Acum, în focul acțiunii revoluționare se realizează sinteza dintre voințele și interesele individuale, deoarece „...ceea ce se ivește ca faptă a întregului este faptă nemijlocită și conștientă a fiecăruia”²¹.

Proclamarea drepturilor personalității, în spiritul neumanismului, se manifestă în continuare și prin critica concepției ascetice despre imperativ (*Sollen*). Oricâtă atracție și bucurie ar resimți conștiința morală față de datorie, ea nu trebuie și nu poate să uite de fericire. Totuși, „împlinirea (...) trebuie împinsă la infinit; ,căci, dacă ea s-ar produce în realitate, conștiința morală s-ar suprima”²². Prin această formulare, „kantiană”, din păcate nedezvoltată Hegel, a surprins în profunzime dialectica imperativului și posibilului : dacă valorile s-ar lăsa complet realizate, ele n-ar mai fi valori-norme sau idealuri. Hegel pleacă de la posibilitățile reale ale vieții. La el, eticul se definește ca o sinteză a două momente : „datoria pură și realitatea”. Hegel n-a înțeles însă sensul protestatar al eticii kantiene împotriva societății și moravurilor absolutiste.

Acțiunea lichidează pseudocontradicția nepotrivirii dintre scop și realitate, căci, în viața reală, ne interesează cum se traduce idealul etic în *practică*. Nu o conștiință morală abstractă, ideală, obsedată de perfecțiune interesează, ci omul în acțiune : „trebuie deci în orice caz acționat, datoria pură trebuie să fie exprimată în întreaga natură și legea morală trebuie să devie lege a naturii”²³.

Hegel sintetizează într-o formulare dialectică situația etosului : pe de o parte, el trăiește *tensiunea* dintre real și ideal, îndreptarea conștiinței spre țeluri esențiale ; pe de altă parte, trebuie ca etosul să realizeze din idealuri ceea ce poate și cum poate, pentru că liniștirea etică nu i-o dă tensiunea dintre real și ideal, ci aceea ce poate el *realiza*, ceea ce poate incarna din idealurile strălucitoare. Și această soluție este singura viabilă într-o epocă de criză.

²⁰ *Ibidem.* p. 331—332.

²¹ *Ibidem.* p. 332.

²² *Ibidem.* p. 342.

²³ *Ibidem.* p. 350.

4. ALIENARE ȘI DEZALIENARE ÎNTRE 1807—1821

În *Propedeutica filosofică* (1809—1811), Hegel păstrează, în principal, o serie de teze democratice. Definiția dreptului, de pildă, subliniază respectul drepturilor cetățenești : „Dreptul constă în aceea că fiecare este respectat și tratat de către ceilalți ca o ființă liberă...”²⁴. Hegel arată că oamenii sînt deosebiți prin situația și particularitățile lor și că prin încălcarea dreptului unei *singure* persoane „*toți* sînt lezați”. Foarte semnificativ este faptul că definiția persoanei este dată în spirit umanist-iluminist : „Conceptul personalității implică eul sau singularul, care este ceva liber sau general. Oamenii au personalitate prin natura lor spirituală”²⁵. Hegel condamnă orice acțiune care impietează asupra libertății cuiva ; chiar „condițiile” îl fac pe om să-și piardă libertatea : „*Constrîngerea* are loc în chipul următor : existența omului este condiționată de ceva, așa încît, dacă el o vrea pe prima, trebuie să o accepte și pe a doua”²⁶. Trebuie, de asemenea, subliniat că Hegel apără ideea dreptului „în ciuda deosebirii de avere”. „Dreptul general constă în aceea că orîșicine, independent de avere, este o persoană juridică”²⁷. Definiția constituției este legată de drepturile cetățenilor, de faptul dacă cetățenii, întrucît sînt cetățeni, participă la guvernare ; numai o astfel de constituție este democratică. Hegel critică despotismul și cere ca drepturile cetățenilor să fie apărute împotriva monarhiei. O domnie despotică deține cea mai mare putere, dar într-un astfel de regim sînt jertfite drepturile cetățenilor. „Despotismul are cea mai mare putere și poate folosi după bunul său plac forțele imperiului său. Dar acest punct de vedere este cel mai periculos”²⁸.

Din punct de vedere spiritual, dreptul este inferior moralei : „Ceea ce se cere din punct de vedere juridic este o *obligatie*. Datoria însă cade sub unghiul de vedere moral”. Omul își poate îndeplini obligațiile juridice în chip exterior, supunîndu-se necesității exterioare, fără ca actele lui să izvorască din intenție și din convingere morală (Kant!). Sfera moralei este, dimpotrivă, sfera convingerii autentice, sfera realizării normei și datoriei morale. Hegel cere ca „atitudinea morală să se împletească în chip esențial cu comportamentul juridic”²⁹. Hegel caracterizează acum raporturile morale prin

²⁴ G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, ed. Glockner, p. 55.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 57.

²⁷ *Ibidem*, p. 65.

²⁸ *Ibidem*, p. 74.

²⁹ *Ibidem*, p. 76.

faptul că, în cadrul lor, omanii nu se consideră reciproc drept persoane abstracte, ci oameni concreți, vii. Hegel continuă să susțină obiectivarea ca lege de bază a realizării valorice. Toate aspectele, toate laturile care constituie planul subiectiv sînt subordonate scopurilor obiective, normelor. Esența realizării etice este depășirea subiectivității: „Cine tinde spre plăcere se caută pe sine (...) Cine se preocupă de fapte și interese mari se străduiește să înfăptuiască lucrurile înseși, este îndreptat spre substanțial, nu-și amintește de sine, se afundă în lucruri. Oamenii de seamă sînt plinși de popor pentru faptul că au puține plăceri, adică trăiesc în lucrul însuși, nu în ceea ce ei au contingent”³⁰.

Schița datoriilor morale pe care o dă Hegel cuprinde: a) datoriile omului față de sine însuși; b) față de familie; c) față de stat; d) față de ceilalți oameni. Telul umanist al dezvoltării personalității libere este aici conceput ca împletindu-se armonios cu capacitatea de dăruire pentru „datoriile mai înalte”. Acest echilibru între subiectiv și obiectiv, între valorile personale și colective caracterizează atît umanismul lui Goethe, cît și etica lui Fichte. Tocmai acest echilibru va fi alterat mai tîrziu de către Hegel în favoarea statului. În *Propedeutică*, datoriile individului față de stat reprezintă o parte (nici un sfert) din ansamblul datoriilor morale, în timp ce în *Filosofia dreptului* raportul se va schimba fundamental: morala devine o parte din teoria statului.

Anul 1817 este deosebit de important în analiza evoluției politice a lui Hegel. În acest an apare *Enciclopedia științelor filosofice* și studiul întins despre dezbaterile dietei din Württemberg, scrieri care au un caracter contradictoriu mult mai marcat decît pînă acum. În *Enciclopedie* frapează faptul că morala ocupă un loc subordonat față de stat.

Încă din perioada *Sturm und Drang*, scriitorii progresiști au opus ideologiei și moralei feudale înăbușitoare lozinca sensibilității, a personalității, a „geniului”. Aceste deziderate spirituale, deși adesea confuze și pur sentimentale, exprimau totuși un protest față de silnicie și despotism, revendicau libera dezvoltare a personalității. La Hegel însă, începînd cu *Enciclopedia*, asistăm la o îndepărtare de aceste valori — ale sensibilității, afectivității, personalității. „Sentimentul”, sensibilitatea — leitmotivul prin care Herder găsea prilejul de a face să răsune ideea umanismului — este echivalată de Hegel cu noțiunea subiectivității, căreia îi opune „generalul”. Hegel afirmă că sentimentul este unilateral, întîmplător și subiectiv față de „Drept și Datorie”, că el trebuie să se submită Rațiunii.

³⁰ *Ibidem*, p. 79.

În *Bazele filosofiei dreptului* (1821), problemele alienării și dezalienării continuă să fie centrale, dar obnubilate de forme ambigue și contradictorii. Hegel spune răspicat că statul constituțional la care se gîndește este cu totul *altceva* decît statul absolutist în care trăiește. Dar, totodată, cheia întregii lucrări, ca și a tezelor hegeliene predominante în a doua perioadă a activității lui (1817—1831), o aflăm în faimoasa formulă : „ceea ce-i rațional este real și ceea ce-i real este rațional”, citată de Hegel în prefata lucrării³¹. Această faimoasă formulă este ambivalentă : pozitivă, întrucît statul „rațional” era cel modern, democratic, spre care năzuia Hegel ; negativă, ambiguă, întrucît nu despărțea net statul ideal de cel real, lunecînd astfel spre justificarea statului absolutist, și mai ales pentru că Hegel polemizează cu cei care se ridică împotriva statului alienant.

Hegel afirmă că în orice teorie care vrea să corecteze realitatea, care „clădește o lume *asa cum trebuie să fie* (această lume — *n.ns.*), există, dar numai ca o părere . . .”³², ca rod al unei imaginații înfierbîntate. Dar Hegel este departe de a fi „teoreticianul statului prusac” (R. Haym), deoarece atacă teorii statele ca aceea a reacționarului Haller, pentru care „statul organic” justifica asuprirea de clasă. Nu trebuie uitat că, pentru Hegel, Statul înseamnă statul modern, valorizat ca ideal, menit să anuleze abuzurile absolutismului. Dar totodată dreptul ca „dat” — și aceasta va fi baza de teoretizare a lui Hegel — nu poate fi decît dreptul deja valabil în stat, drept care ar fi justificat prin „caracterul specific *național* al unui popor, prin treapta evoluției lui istorice și complexul tuturor împrejurărilor care aparțin *necesității naturale* . . .”³³. În cursul întregii lucrări, Hegel uită să diferențieze dreptul iobăgist de „caracterul național” al poporului german și de dezvoltarea lui istorică. Această nehotărîre, această ambiguitate — limpede vizibilă și în faimoasa formulă „tot ce-i real este rațional” — a putut stîrni, pe drept, critica aspră a tînarului Marx. Ambiguitatea atitudinii lui Hegel este cu atît mai supărătoare, cu cît Hegel înfierează libertatea „sterilă”, „subiectivitatea” care se manifestă, după el, prin distrugerea „oricărei ordini sociale existente”³⁴. Acum, după Hegel, voința care urmărește „starea de egalitate generală . . .” este o „voință negativă”, o „libertate negativă”. Pe de altă parte, Hegel, care se simțea în forul său interior ostil regimului absolutist, scria cu luciditate amară : „Oamenii se poartă astfel față

³¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1956 p. 14.

³² *Ibidem*, p. 16.

³³ *Ibidem*, p. 19.

³⁴ *Ibidem*, p. 304.

de legi din *teamă*”³⁵. Astfel de mărturisiri ne dezvăluie bruse realitatea germană : voințele supușilor monarhului absolut „realizează permanent libertatea”, dar de frică... Aceste revelații erau însă intime marginalii hegeliene pe propriul exemplar al cărții sale.

Crezul progresist nu dispare ; Hegel scoate la lumină faptul că în această societate „rațională” există contradicții economice și sociale : „Societatea burgheză oferă, prin aceste contradicții, atât tabloul risipei, cât și al mizeriei, al degenerării fizice, cât și morale”³⁶. Această caracterizare vine în prelungirea criticii societății, a criticii inițiate în prima perioadă. În alt loc, el caracterizează în chip genial societatea burgheză ca aceea societate în care „talentele, știința, arta (...) devin obiecte de contract (...) ca și lucrurile care se cumpără și se vînd”. Trecînd la analiza legislației, Hegel are din nou prilejul de a susține interesele burgheziei prin accentuarea energică a ideii legiferării împotriva abuzurilor feudal-absolutiste.

Filosofia dreptului este, pentru Hegel, un prilej de ilustrare a tezei sale fundamentale despre omniprezența și atotputernicia Spiritului : sfera dreptului este aceea în care omul se desprinde de instincte, se manifestă în opoziție sau „polemic” față de natură. În această perspectivă se profilează nu numai *novum*-ul teoretic, dar și latura *axiologică* a lucrării lui Hegel. Latură pe care o reprezintă nu numai continuitatea înălțării spiritului la rangul de unică „substanță” sau valoare supremă, ci și prelungirea descoperirii muncii, din *Fenomenologie*. Continuînd teoria muncii inclusă în analiza raportului *stăpîn-slugă*, Hegel ajunge să conchidă că, în condițiile societății burgheze — ale societății civile care se înfățișează sfîșiată de interese antagonice, polarizată în bogăție și mizerie — ; nu există decît „aparența raționalității” (§ 189), iar libertatea nu este împlinită. Oamenii rămîn prinși în „sistemul nevoilor”, ceea ce înseamnă că ceea ce domnește este necesitatea oarbă, iar nu libertatea. Hegel ajunge să dea importanta formulare critică : „Realitatea este aici exterioritate, descompunere a conceptului...” (§ 184).

În opoziție cu faimoasa afirmație conciliatoare din *Prefață*, („Tot ce-i real este rațional...”), Hegel acuză acum realitatea socială de a înfățișa un decalaj respingător față de Idee, care are și sens valoric. Cînd principiul vieții reale, *istoric prezente*, se înfățișează ca egoism dezlănțuit, ca goană a indivizilor izolați după satisfacerea nevoilor și poftelor lor, ceea ce duce la conflictul inevitabil dintre voințele particulare, sîntem departe de contopirea intereselor indi-

³⁵ *Ibidem*, p. 304.

³⁶ *Ibidem*, p. 166.

viduale cu cele generale. Aici, Hegel părăsește abstracțiile și îndemnul la disoluția individului în stat pentru a recunoaște realist situația prezentă a societății germane, și nu numai germane. Aici simțul istoric, dialectic, triumfă asupra abstracției atemporale, subordonată demonstrării primatului absolut al statului.

5. REALIZAREA VALORILOR ÎN ISTORIE ȘI ISTORIA CULTURII

Prelegerile de filosofia istoriei este expresia opțiunii lui Hegel pentru angajarea în trăirea și înțelegerea istoriei într-o epocă de criză. Răspunsul pozitiv la criză constă în convingerea despre *continuitatea neîntreruptă a progresului, a realizării libertății, nemulțumirea față de realitatea istorică fiind secundară*. Această operă include și filosofia culturii, înfățișând efortul lui Hegel de a arăta, pentru prima oară, într-un proces grandios, tabloul istoriei și culturii universale, pe baza remarcabilelor cunoștințe istorice, literare, artistice etc. pe care le stăpînea spiritul enciclopedic al lui Hegel. Ceea ce-i nou și profund în *Introducere* este relevarea modului filosofic în care poate fi tratată istoria, orizontul pe care îl deschide simultan istoricului și filosofului, bogăția de probleme gnoseologice, metodologice, axiologice, pe care le ignoră punctul de vedere empirist. Filosofia istoriei nu se confundă cu istoria însăși, ea este o disciplină filosofică, dar care se nutrește dintr-o excepțională grijă pentru amănuntul concret, istoric, politic și spiritual. Totodată, Hegel desvăluie *valorile* realizate de-a lungul mileniilor de popoarele lumii — în primul rînd, libertatea, pe de altă parte, el judecă sever, cu rare excepții, momentele și locurile în care s-au săvîrșit alienări. Demonstrarea continuității progresului în istorie, a întrepătrunderii dintre general și individual, duce la redarea realizării concrete a Spiritului și libertății în diferite perioade istorice, la diferite popoare.

În *Introducere*, Hegel expune două teze teoretice fundamentale, care și-au păstrat și astăzi o vie actualitate. El arată că, în orice lucrare istorică, istoricul vine cu „spiritul” său, adică avînd punctul de vedere concret-istoric al prezentului, al epocii sale, al „interesului” și valorilor pe care i le insuflă *prezentul, actualitatea*. Această teză este astăzi cunoscută sub forma inevitabilității atitudinii sau poziției ideologice a celui care se ocupă de istorie. În al doilea rînd, Hegel dă o definiție pătrunzătoare „istoriei filosofice”, de fapt filosofiei sau teoriei istoriei: ea este înfățișată de Hegel ca o necesitate a minții, care vrea să descopere „sufletul

conducător al întâmplărilor și faptelor", iar nu simpla lor ordine exterioară. Împotriva empirismului, Hegel afirmă: „Singura idee pe care o aduce filosofia este simpla idee despre rațiune, despre domnia rațiunii în lume, despre faptul că și istoria lumii se desfășoară rațional”³⁷. Hegel opune astfel empiriștilor, pozitiviștilor și agnosticilor în problema cunoașterii istorice teza despre sensul istoriei ca treaptă și variată realizare a valorilor în istorie. „Singurul, unicul gând ce constituie aportul profund al filosofiei este aici gândul primordial în simplitatea lui — că rațiunea stăpânește lumea și că deci și istoria universală are o desfășurare rațională”.

Credința într-un *sens* al istoriei nu era un lucru nou. Hegel se va strădui să demonstreze că „substanța” tuturor întâmplărilor este Rațiunea sau Spiritul, dar mai ales teza că în complexitatea și varietatea fenomenelor istorice se poate și trebuie descoperit un sens. Între Hegel și premergătorii săi există o deosebire, în măsura în care dialectica îi permite să urmărească nu numai demonstrarea *existenței sensului istoriei*, ci să întrezărească *modul necesar* în care se afirmă treptat, *istoric*, acest sens. Hegel își manifestă opoziția față de normativul fichtean. Pentru Hegel nu mai există acea separație între ideal și real, pe care Fichte le opune ca pe două lumi antitetice. Între spirit și realitate, între sens și legitate există deosebire, dar nu numai deosebire, nu numai antiteză, ci și sinteză. Spiritul nu-i atât de neputincios încât să rămână numai ideal și imperativ și numai în afara realității, existând cine știe unde, ca ceva deosebit, în mintea câtorva oameni. Spiritul este *de mult în istorie însăși, în realitatea însăși*: valorile nu constituie un regn extramundan, permanent și iremediabil opus realității, ci se integrează în procesul devenirii istorice. Pentru Hegel, sensul istoriei este ceva obiectiv: „Abia din însăși considerarea istoriei universale trebuie să reiasă că orice se va fi întâmplat în cuprinsul ei s-a întâmplat potrivit rațiunii...”³⁸.

Înaintea lui Nietzsche, care va afirma că orice concepție filosofică este expresia unei anume valorizări, Hegel susține însemnătatea tezei despre caracterul inevitabil al poziției ideologice: nu există istorie „obiectivă”, în sensul că istoricul s-ar putea detașa de interese și valorizări, căci „el aduce cu sine categoriile sale proprii...”³⁹. Hegel remarcă judicios că istoricul nu scapă de cate-

³⁷ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei* (trad. Petru Drăghici și Radu Stoichiță), București, Edit. Academiei, 1968, p. 12.

³⁸ *Ibidem*, p. 14.

³⁹ *Ibidem*.

gorii și că este iluzorie concepția pozitivistă asupra „fidelității” și „purității” tratării factologice.

Spre deosebire de Leibniz, Hegel a relevat forța negativului în lume și a exprimat cel dintâi ideea dialectică a împletirii indestructibile, în istorie, a negativului și a pozitivului, a valorii și non-valorii.

În cursul desfășurării istoriei universale, Hegel împletește sensul evazionist compensator, al libertății spiritului, cu sensul pozitiv al libertății politice. Din fericire, perioadele istorice și diversele popoare sînt judecate și înțelese în lumina acestui al doilea și pozitiv criteriu, întrucît ele reprezintă manifestarea libertății și a cunoașterii de sine, a trezirii la conștiință.

Ignorînd, ca și istoricii contemporani cu el, documentele care ilustrează reacțiile împotriva alienării în Orientul antic, Hegel credea că popoarele orientale „încă nu știu că spiritul sau omul ca atare, în sine, este liber...”. Astăzi însă etnologii, istoricii și psihologii recunosc conștiință de sine chiar popoarelor primitive⁴⁰.

Hegel osîndește lipsa libertății în despozițiile orientale și chiar în republicile antice. Prestigiul și nimbul cultural de care se bucura antichitatea greacă în ochii lui Hegel nu-l împiedică să observe cu ascutime că la greci și la romani numai o minoritate se bucura de libertate, în timp ce mulțimea sclavilor gemea în robie. De aceea libertatea grecilor „era în parte numai o floare întîmplătoare, trecătoare și limitată, în parte o aspră robie a omului”. Iar în istoria modernă, libertatea spirituală pe care a adus-o luteranismul nu-i apare lui Hegel drept deplin satisfăcătoare; el opune chiar libertatea politică libertății religioase: „Sclavia n-a încetat nemijlocit odată cu primirea religiei creștine și mai puțin domnește libertatea în state, în regimurile politice, iar constituțiile n-au fost organizate într-un chip rațional și nici n-au fost întemeiate pe principiul libertății”⁴¹.

Hegel recunoaște realitatea intereselor economice și politice, ciocnirea aprigă a acestor interese și pasiuni. Privită îndeaproape, istoria ne arată că „acțiunile oamenilor izvorăsc din nevoile, pasiunile, interesele, caracterele și talentele lor, și anume în așa chip încît în această piesă de teatru a activității numai nevoile, pasiunile și interesele sînt acelea care ne apar ca motive și se înfățișează ca element determinant”⁴². Ceea ce-i evident și hotărîtor în imensa

⁴⁰ Irving Hallowell, *Culture and Experience*, Pennsylvania, University Press, 1967.

⁴¹ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 53.

⁴² *Ibidem*, p. 55.

majoritate a acțiunilor în istorie nu sînt motivele raționale, intențiile bune, motivele ideale, ci *interesele*. În această viziune realistă, lucidă, asupra omului și societății se prefigurează concepția despre Necesitate (nevoi, interese, individuale și sociale) la rădăcinile valorilor.

Hegel nu este un exponent al realizării permanente a progresului sau valorilor în istorie, căci el nu neagă aspectul tragic al istoriei. El relevă sentimentul dezorientării, al deznădejdiei ce te poate cuprinde atunci cînd privești epocile dezolante ale istoriei, măcinarea forțelor umane, distrugerea valorilor unice, suferința enormă și inutilă. Dar Hegel ne îndeamnă să ne smulgem din această stare de tristețe și să ne întoarcem „îndărăt la sentimentul nostru vital, în prezentul, scopul și interesele noastre...”⁴³. Hegel găsește înviorare în convingerea că totuși suferințele oamenilor nu sînt zadarnice, deoarece istoria nu-i un haos, ci o realizare dialectică a sensului prin nonsens, a creației umane prin suferință. Hegel respinge contemplarea pesimistă a istoriei, frazeologia despre nonsensul și tragicul istoriei. Filosofia nu se poate coborî la pesimism, văicăreală și disperare. Hegel vrea și tinde să afle acel sens al istoriei, care poate să compenseze și să justifice suferința și lupta umanității. Și acest sens este libertatea, dar nu în sensul ei evazionist, subiectivist, ci în sensul ei obiectiv, pozitiv: *libertatea politică a popoarelor realizată în stat*. Totodată, Hegel repune problema respectării intereselor individuale, consideră omul cu nevoile și dorințele lui subiective drept unicul mijloc prin care se realizează sensul istoriei. Nu este deci vorba de o realizare a libertății sau a spiritului în *afara și deasupra* oamenilor reali, ci tocmai *prin* acești oameni, cu interesele, patimile și eforturile lor. Hegel aplică aici unul din aspectele dialecticii general-individual: ceea ce-i general — principile, idealurile, valorile, marile scopuri — nu devin reale, nu se transformă din ideal în real decît datorită *activității* umane a fiecărui om în parte și a tuturor la un loc. „Un scop pentru care trebuie să fii activ trebuie să fie într-un chip oarecare și scopul meu; trebuie să-mi satisfac simultan și scopul meu, dacă scopul pentru care activez are încă multe laturi prin care el nu mă interesează întru nimic”⁴⁴. Spre deosebire de *Filosofia dreptului*, Hegel nu numai că nu consideră acum statul ca expresie a generalului în opoziție cu interesele individuale sau deasupra lor, ci, dimpotrivă, accentuează că „un stat este prosper și plin de forță în sine însuși atunci cînd unește

⁴³ G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 56.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 57.

scopul său general cu interesele particulare ale cetățenilor..."⁴⁵. Viziunea dialectică biruie astfel teza preconcepută despre „conștiința de sine” ca valoare supremă.

Dacă spiritul nu se poate realiza decât prin oameni reali, raportul dialectic stabilit de Hegel notează o indiscutabilă *dependență* a spiritului de categoria opusă a *nevoilor*, a *intereselor* și, fapt demn de interes: valorile pot fi realizate chiar și fără „conștiința de sine”. În istorie, masele și indivizii, „căutînd și satisfăcînd interesele lor, sînt simultan mijloacele și uneltele a ceva mai înalt și mai depărtat, despre care nu știu nimic, pe care îl realizează inconștient...”⁴⁶.

În același spirit dialectic vorbește Hegel despre legitimitatea principială a schimbării normelor și legilor, a ceea ce se numește în termeni curenți „lupta dintre vechi și nou”, antinomiile valorice istoric determinate. Tocmai în istorie „se nasc marile ciocniri dintre datoriile, legile și drepturile existente și posibilitățile care sînt opuse acestui sistem, îl ating, ba chiar îi distrug temelia. Și realitatea <acesteia> are totodată un conținut care poate și el apărea, în linii mari, ca bun, avantajos, esențial și necesar. Aceste posibilități devin istorice, ele cuprind un alt general decât generalul care constituie baza în existența unui popor sau stat”⁴⁷. Normele pot fi înlocuite prin alte norme, *tot atît de obiective și legitime*. Hegel afirmă că ceea ce-i nou, ceea ce se manifestă la început numai ca germene, ca posibilitate este tot atît de important ca și valorile deja existente. Posibilul, noul reprezintă și el istoria. Și ideea aceasta reflectă în chip grăitor voința de a birui criza istorică.

În judecarea marilor personalități istorice, Hegel respinge punctul de vedere moralist-mărginit al acelor care caută să le evidențieze doar cusururile omenești. „A făuri istoria” implică pentru Hegel o depășire a moralismului. Hegel trece la concluzii generalizate, care contestă primatul valorilor față de realitate. „Înțelegerea pe care trebuie să o aducă filosofia, în opoziție cu acele idealuri, este aceea că lumea reală este așa cum trebuie să fie...”⁴⁸. Filosofia istoriei ajunge să justifice „realitatea disprețuită”. Totodată, Hegel reia teza alienantă după care nu există altă libertate decât aceea pe care o reprezintă statul și că, „întreaga valoare pe care o reprezintă omul, realitatea lui spirituală, el o deține prin stat”. Pe de altă parte, prin noțiunea de *Volksgeist* („spiritul poporului”), Hegel restabilește valoarea forțelor adevărate ale istoriei, căci

⁴⁵ *Ibidem*, p. 60.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 65—66.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 74.

evidențiază legătura indestructibilă dintre viața spirituală și colectivitate, ceea ce, față de concepțiile subiectiviste romantice despre originalitatea și unicitatea absolută a creației spirituale, marca o notă pozitivă: „Spiritului poporului îi aparțin indivizii: fiecare este fiul poporului său și întrucât statul său se află în transformare, este fiul timpului său: nimeni nu rămâne în urma lui și cu atât mai puțin îl poate depăși”⁴⁹.

Hegel a accentuat de asemenea caracterul diferențiat, determinat sau *național* al culturilor: „Acest Spirit al poporului este un spirit *determinat*...”, „acest spirit constituie apoi baza și conținutul în celelalte forme ale conștiinței, care au fost expuse”⁵⁰. Hegel arată deci că specificitatea unui spirit național determină toate formele conștiinței sociale. El formulează totodată importanta teorie a „spiritului obiectiv”, teorie idealistă, dar prețioasă pentru că anticipează teoria formelor *conștiinței sociale*. „Căci, în conștiința despre sine, spiritul trebuie să-și fie obiectiv, iar obiectivitatea presupune în chip nemijlocit apariția deosebirilor, care constituie totalitatea sferelor deosebite ale spiritului obiectiv”⁵¹.

Istoria universală este succesiunea acestor „indivizi” (culturile naționale) ea se înfățișează, din această perspectivă, ca varietate în timp și spațiu a culturilor naționale, a „spiritelor populare”. Ideea aceasta, schițată și de Herder, a anticipat o idee care a biruit treptat în istoriografia modernă: aportul diferitelor popoare la istoria universală a culturii. Hegel este deci precursorul soluției dialectice a problemei mult discutate astăzi despre raportul dintre național și universal.

Vorbind despre *Bazele geografice ale istoriei universale*, Hegel a marcat rolul factorului material, o notă pozitivă față de alte concepții filosofice asupra istoriei din acea vreme, mai ales că Hegel se orientează uneori spre *geografia economică*. Aceasta înseamnă totodată o victorie a faptelor, a experienței, a realității: spiritul nu este o forță absolută determinantă, ci determinată.

De asemenea, Hegel se apropie și de importanta teză modernă după care conștiința umană s-a trezit în procesul luptei cu natura. El recunoaște că natura este „primul punct de sprijin de pe care omul își poate cuceri libertatea...”⁵². Constatînd că greutățile naturale în regiunile nordice au frînat (pînă în vremea lui) dezvoltarea civilizației, Hegel întrezărește, de asemenea, faptul că există anumite relații între modul de viață patriarhal și creșterea vitelor,

⁴⁹ *Ibidem*, p. 93.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 94.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, p. 126.

Între apariția proprietății funciare și exploatare, între proprietatea privată și relațiile juridice. El își dă seama că agricultura reprezintă un pas înainte față de creșterea vitelor : „În agricultură se află deja încetarea nomadismului, ea cere prevedere și grijă față de viitor”⁵³. Astfel s-ar explica înflorirea Chinei, Indiei și Babilonului. Hegel remarcă importanța economică a cursurilor de apă și faptul că munții izolează, în timp ce apele „leagă”. El subliniază faptul că „marea invită omul la cucerire și jaf, dar totodată spre câștig...”⁵⁴ și apreciază navigația ca pe una din marile cuceriri ale minții omenesti.

În concepția sa despre *direcția* desfășurării istoriei universale, Hegel pretinde că istoria merge de la Răsărit la Apus, că Orientul a fost *începutul* istoriei universale, dar că el a rămas ca o zonă părăsită, în care nu se va mai petrece nimic nou niciodată. Culmea, apogeul istoriei îl reprezintă lumea germană din apusul Europei. Justificarea morală ar fi următoarea : în orient, numai *un* om era liber, în antichitate numai *unii*, în lumea germanică sînt toți liberi.

În istoria universală aplicată, care constituie ulterior aproape trei sferturi din lucrare, Hegel desfășoară tabloul concret al istoriei universale ; el a urmărit, deși nu totdeauna consecvent, *progresul libertății* în lumea greco-romană și *rolul epocal al revoluției franceze* în epoca modernă. După Hegel, lumea orientală încarnează un anumit principiu sau moment : „substanțialitatea morală”, care reprezintă o fază inferioară a spiritului, culmea fiind nu libertatea „substanțială”, ci „libertatea subiectivă”. Cu acest prilej, el analizează despotismul și îl înfierează, pentru că în despoțiile Orientului antic a lipsit „aprobarea interioară” a individului față de actele (legile) despotului care proclama încarnarea statului.

6. TRANSFORMĂRILE VALORILOR ESTETICE. ARTA ȘI LIBERTATEA

Concepția hegeliană despre valoarea estetică o situează ca expresie a valorii libertății. Libertatea pe care o exprimă arta devine astfel una din formele de manifestare ale libertății spiritului. Importantă și imperioasă este convingerea lui Hegel că, spre deosebire de arta minoră, care ne ajută să petrecem plăcut timpul, arta liberă are un conținut capabil „de a exprima cele mai profunde interese ale

⁵³ *Ibidem*, p. 151.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 138.

omului, cele mai cuprinzătoare adevăruri ale spiritualului”⁵⁵. Dar această nevoie spirituală se manifestă în mereu alte forme istorice: „...fiecare operă de artă aparține timpului său, poporului său, mediului său și depinde de reprezentări și scopuri istorice particulare sau de alte reprezentări și scopuri...”⁵⁶.

Sinteza dintre viziunea structurală (sincronică) și cea istorică (diacronică) se reflectă și în alcătuirea *Esteticii*; după ce, în prima parte, tratează despre „ideea frumosului artistic sau idealul”, în a doua parte, Hegel analizează „dezvoltarea idealului și formele particulare ale frumosului”, parte care este o *istorie teoretică a artelor* sau a succesiunii stilurilor artistice.

Pentru Hegel, „idealul” este frumosul în artă, este ideea întrupată în opera de artă: „ideea cu determinarea mai precisă de a fi, în chip esențial, realitate individuală, precum și o plasmuire individuală a realității cu destinația de a lăsa să apară în sine, în chip esențial, Ideea”⁵⁷. În orice creație artistică putem deci regăsi Valoarea estetică, dar care-i legată de Valoarea Libertății.

Evoluția idealului în cele trei mari perioade — artă simbolică, clasică și romantică — implică o valorizare: când Ideea capătă o formă insuficient determinată, abstractă, deci imperfectă, avem în față plasmuirile artei *simbolice*, alegorice. Numai în *arta clasică* află Hegel corespondența perfectă dintre idee și formă. Dar pentru că, potrivit concepției spiritualiste hegeliene, ultima treaptă a spiritului este „subiectivitatea infinită”, de-abia *arta romantică*, de fapt arta modernă, îi apare lui Hegel ca artă supremă, ea fiind cea mai încărcată de spiritualitate. Conținutul artei romantice este „lumea interioară”, iar forma ei îmbină realitatea și fantezia.

Hegel analizează cu atenție categoria estetică a *situației*, expresie a istorismului său. În situație, în complexul de împrejurări ale situației, se manifestă caracterul, spiritul uman. Este datoria artistului să descopere situațiile importante, „adică (...) acelea care fac să apară interesele profunde și importante și adevăratul conținut al spiritului”⁵⁸. Un moment superior al situației îl constituie ciocnirile, conflictele dintre om și natură, dintre oameni etc. Hegel vorbește despre conflictul dintre cei care luptă pentru drepturi și ordinea existentă, silindu-se să împace ambii factori. Sub categoria estetică a „acțiunii”, Hegel subînțelege *desfășurarea unui conflict* și a soluției lui; acțiunea

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică* (trad. D. D. Roșca), vol. I, București, Edit. Academiei, 1966, p. 13.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 80.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 205.

omului, cele mai cuprinzătoare adevăruri ale spiritualului”⁵⁵. Dar această nevoie spirituală se manifestă în mereu alte forme istorice : „... fiecare operă de artă aparține timpului său, poporului său, mediului său și depinde de reprezentări și scopuri istorice particulare sau de alte reprezentări și scopuri ...”⁵⁶.

Sinteza dintre viziunea structurală (sincronică) și cea istorică (diacronică) se reflectă și în alcătuirea *Esteticii*; după ce, în prima parte, tratează despre „ideea frumosului artistic sau idealul”, în a doua parte, Hegel analizează „dezvoltarea idealului și formele particulare ale frumosului”, parte care este o *istorie teoretică a artelor* sau a succesiunii stilurilor artistice.

Pentru Hegel, „idealul” este frumosul în artă, este ideea întrupată în opera de artă : „ideea cu determinarea mai precisă de a fi, în chip esențial, realitate individuală, precum și o plăsmuire individuală a realității cu destinația de a lăsa să apară în sine, în chip esențial, Ideea”⁵⁷. În orice creație artistică putem deci regăsi Valoarea estetică, dar care-i legată de Valoarea Libertății.

Evoluția idealului în cele trei mari perioade — artă simbolică, clasică și romantică — implică o valorizare : când Ideea capătă o formă insuficient determinată, abstractă, deci imperfectă, avem în față plăsmuirile artei *simbolice*, alegorice. Numai în *arta clasică* află Hegel corespondența perfectă dintre idee și formă. Dar pentru că, potrivit concepției spiritualiste hegeliene, ultima treaptă a spiritului este „subiectivitatea infinită”, de-abia *arta romantică*, de fapt arta modernă, îi apare lui Hegel ca artă supremă, ea fiind cea mai încărcată de spiritualitate. Conținutul artei romantice este „lumea interioară”, iar forma ei îmbină realitatea și fantezia.

Hegel analizează cu atenție categoria estetică a *situației*, expresie a istorismului său. În situație, în complexul de împrejurări ale situației, se manifestă caracterul, spiritul uman. Este datoria artistului să descopere situațiile importante, „adică (...) acelea care fac să apară interesele profunde și importante și adevăratul conținut al spiritului”⁵⁸. Un moment superior al situației îl constituie ciocnirile, conflictele dintre om și natură, dintre oameni etc. Hegel vorbește despre conflictul dintre cei care luptă pentru drepturi și ordinea existentă, silindu-se să împace ambii factori. Sub categoria estetică a „acțiunii”, Hegel subînțelege *desfășurarea unui conflict* și a soluției lui ; acțiunea

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică* (trad. D. D. Roșca), vol. I, București, Edit. Academiei, 1966, p. 13.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 80.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 205.

este totodată expresia cea mai clară a unui individ, a unui caracter. În ciocnirea unor caractere care reprezintă concepții opuse Hegel vede „marile motive” ale artei dintotdeauna. Hegel ilustrează această teză prin teatrul lui Sofocle.

Dezvoltarea idealului în formele particulare ale frumosului artistic (partea a doua a *Esteticii*) reprezintă miezul concepției istorice a lui Hegel despre valorile artistice. Hegel credea, de exemplu, că, la origini, arta ar fi fost simbolică și o socotea o formă inferioară, deoarece simbolul însuși ar fi „îndoienic”, neclar : în arta simbolică n-ar exista adăcarea între conținut și formă. Dar desenele și picturile preistorice, ca și arta plastică a popoarelor primitive actuale reprezintă în mare măsură începuturi și forme ale realismului artistic. Iar în literatura primitivă, pe lângă elementul religios, este foarte puternic elementul realist.

Arta Orientului antic este, de asemenea, departe de a confirma teza hegeliană despre caracterul ei esențialmente simbolic. Este destul să ne reamintim basoreliefurile asiriene sau arhitectura palateelor Persiei antice, pictura indiană sau sculptura egipteană.

Partea despre arta clasică este una dintre cele mai reușite și mai semnificative pentru înțelegerea esteticii lui Hegel, care vedea în arta greacă realizarea perfecte adecvări dintre conținut și formă. Conținutul artei clasice nu este sugerat, nu trebuie căutat în spatele operei de artă, ci este chiar interiorul sau miezul ei ; în ea spiritul își devine propriul său obiect, tema artei devine *omul*. Hegel acceptă acum că această temă se află, deși incipient și unilateral, și în arta orientală, de pildă în poezia arabă și în poezia ebraică. Dar Hegel va susține că în poezia orientală umanismul se înfățișează sub forma unor elemente risipite.

Hegel a sesizat cu pătrundere momentul spiritual pe care l-a reprezentat arta clasică greacă față de Orientul antic și arta lumii moderne : ca un popas între conștiința apăsată de despotism și conștiința „romantică”, frământată, individualistă, desprinsă de năzuințele colective. Hegel leagă deci arta greacă de echilibrul etic și politic de care se bucura cetățeanul grec în epoca de înflorire a polisului. Totodată, ideea de a studia mitologia ca creație artistică a popoarelor era nouă și rămâne și astăzi deschizătoare de perspective în domeniile esteticii, istoriei artelor, istoriei culturii.

Hegel a făcut și observația profundă că idealul estetic clasic exclude redarea răutății, a oribilului etc., am adăuga : a urâtului. Această delimitare tematică a artei antice (cu excepția realismului elenist) întregeste trăsătura idealității ca una din trăsăturile fundamentale ale artei antice eline. Hegel a atins problema, importantă

pentru estetică și istoria literaturii și a artelor, a chipului în care problematica omului înalță arta modernă deasupra artei antice, dezvoltarea și complicarea vieții sociale ducând la îmbogățirea dimensiunilor etosului uman și, totodată, ale artei. O altă pildă de perspicacitate istorică este sesizarea efectelor subiectivismului în artă.

Încă în *Fenomenologie* și apoi în *Istoria filosofiei*, Hegel a sesizat importanța fenomenului negativ al subiectivismului în epoca decăderii polisului. În *Estetică*, el consideră că satira — comedia lui Aristofan, în primul rând — a fost expresia directă a ridicării „rațiunii”, de fapt a etosului individualist, împotriva rânduicilor tradiționale, împotriva vieții sociale de care individul nemulțumit s-a desprins. Dacă înlăturăm această delimitare la o anumită epocă istorică, părerea lui Hegel este foarte sugestivă și rodnică pentru estetica comicului. Într-adevăr: satira, comedia, literatura critică au fost deosebit de vii în perioadele de trecere, o vie manifestare a antinomiilor valorilor, a ciocnirii între valori noi și valori devenite caduce.

Arta romantică este, în concepția lui Hegel, ultima etapă a artei, etapă în care valoarea artei izvorăște acum din „desfătarea în infinit și libertate”. În cadrul reflecțiilor asupra artei romantice, Hegel a dezvoltat unele idei sugestive, prețioase, ca, de pildă, aceea despre tema *portretului*, începând cu Renașterea. Istoricii artelor plastice au receptat această idee și au arătat amănunțit cum interesul pentru redarea individualității ca atare, a chipului uman în particularitățile sale ca expresie a vieții sufletești apare în arta Renașterii. Și alte observații ale lui Hegel — cu privire la Shakespeare, la evoluția temei iubirii de la antici la moderni etc. — dovedesc o intuiție istorică și un gust sigur. Dar, în același timp, Hegel nu-și dă seama că el amestecă două arte, două atitudini estetice a două societăți (arta romantică/modernă și arta religioasă/medievală) într-un singur concept.

De fapt, „arta romantică” este literatura și arta burgheziei în ascensiune (Petrarca, Ariost, Calderon, Shakespeare, Diderot, Goethe). Hegel constată foarte pătrunzător că, într-o astfel de artă, te izbește „setea de (...) actualitate și realitate, mulțumirea cu ceea ce e aici, cu sine însuși...”⁵⁹. Hegel surprinde și alte trăsături spirituale care marchează trecerea de la arta medievală religioasă la arta modernă, care rămâne precumpănitor profană, chiar când pictorii și sculptorii plecau de la teme creștine. Ajungând la momentul descompunerii artei romantice, Hegel pune o problemă deosebit de gravă: a perspectivelor artei epocii sale. Marii și autenticii artiști, reamintește

⁵⁹ *Ibidem*, p. 583.

Hegel, creează dintr-o adâncă nevoie spirituală pentru a da glas năzuințelor popoarelor; atât conținutul, cât și forma izvorăsc din această nevoie sincer și adânc resimțită. Iar ca ilustrare a necesității actualității artei, Hegel vorbește despre caracterul umanist al artei din epoca sa. Pentru această artă, (Hegel se gândea, probabil, la Goethe) tema este „...Umanul, adică adâncurile și culmile sufletului omenesc ca atare, ceea ce este universal-omenesc, cu bucuriile și suferințele lui, cu aspirațiile, faptele și destinele lui”⁶⁰. Această tematică nespuns de largă și de variată — fie că subiectul este luat din prezent sau din trecut — trebuie tratată prin prisma prezentului, căci, „numai prezentul este proaspăt”, numai din perspectiva actualității capătă viață orice temă, din orice timp și loc.

7. VALOAREA TEORETICĂ ȘI ISTORIA

Hegel duce mai departe tradițiile valoroase ale iluminismului. Ceea ce-i nou este faptul că Hegel, spre deosebire de iluminiști, *confruntă* situația umilitoare a omului religios (asupra căreia va reveni în analiza „conștiinței nefericite” din *Fenomenologia spiritului*) cu situația concretă istorică, cu perspectivele deschise omului de Revoluția franceză.

Hegel ajunge să dezvăluie cu perspicacitate însăși esența statului burghez modern: „În statele epocii moderne siguranța proprietății este axa în jurul căreia se învîrtește legislația...”⁶¹. Iar într-un fragment în limba franceză (pe care unii interpreți refuză să-l accepte ca original), Hegel face o admirabilă opoziție între armata democratică, poporul liber înarmat, și armata sclavă din regimurile absolutiste. Un alt aspect pozitiv, dialectic, este valorificarea pe care reușește să o dea Hegel *spiritului colectiv* (așa cum îl înțelege el) caracteristic culturii antice, în opoziție cu individualismul culturii moderne. În lumina principiului colectivității judecă și apreciază Hegel valori ca dragostea, religia, eroismul și în general întreaga activitate umană. Numai *patria* și *libertatea* sînt pentru el — în această perioadă — demne de acțiuni eroice.

Cele mai aprige și valoroase accente le capătă critica moralei religioase atunci cînd Hegel dezvăluie legătura dintre despotismul feudal și biserică. Religia creștină este caracterizată drept „o unealtă a despotismului, care a adus decăderea artei și științei, a îngăduit cu răbdare strivirea oricărei înfloriri a omeniei, a umanității și libertății...”⁶². Hegel nu se mulțumește să înregistreze păcatele vechi, ci se referă

⁶⁰ *Ibidem*, p. 617.

⁶¹ Rosenkranz, *Hegels Leben*, p. 525. Apud Lukács, *Der junge Hegel*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1955, p. 74.

⁶² *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl. Tübingen, 1907, p. 363.

precis, acuzator, și la păcatele noi, moderne, ale bisericii : patronarea jafului colonialist, a comerțului cu sclavi, acoperirea tuturor fărădelegilor despoților mai mari sau mai mici. Din punct de vedere moral, relevă Hegel, biserica a înjosit omul, i-a răpit încrederea, i-a frânt voința, l-a făcut să aștepte pasiv harul divin. Hegel a putut să depășească poziția metafizică iluministă, care înțelegea aspectele negative spirituale drept „erori” și a reușit să întrevadă că înjosirea morală, ignoranța, credulitatea și alte nonvalori se află în legătură cu alienarea socială dintr-o anumită epocă. Odată cu înfierarea manipulării politice a religiei, „uncaltă a despotismului”, Hegel proclamă fățiș valorile pe care le dorea : eliberate de oprimarea social-politică și spirituale a statului absolutist, „omenia, umanitatea și libertatea...”.

Am subliniat și mai de mult, și mai recent, meritele lui Georg Lukács în relevarea iluminismului din *Scrieri teologice de tinerețe*. Dar nici Lukács, nici noi înșine n-am evidențiat faptul că, sub învelișul unor concepte religioase, interpretate îndrăzneț în cu totul alt spirit decât teologia tradițională, Hegel dădea glas neumanismului. Căci ceea ce Hegel reproșează religiei creștine este faptul, de neiertat, de a fi distrus elementul divin din om, sau, mai pe scurt, „divinitatea omului” și „a învățat să fie disprețuită bucuria de viață”⁶³. Hegel desvăluie, totodată, funcția socială alienatoare a religiei, faptul că, pe baza autorității ei instituționale și a tălmăcirii dogmatice a creștinismului, a propovăduit ideea că „libertatea civică și politică este gunoi față de bunurile cerești”⁶⁴. Religia de stat, morala religioasă l-au făcut pe om „să transfere asupra divinității (...) ceea ce el avea ca absolut și veșnic”. Religia este deci antiumană și pentru motivul că îl face pe om să-și alieneze propria valoare, libertate și demnitate în favoarea lui Dumnezeu. În *Spiritul creștinismului*, comparându-l pe Iisus cu Kant, Hegel se declară împotriva „constrîngerii personalității”. Spre deosebire de omul religios al teologilor, omul liber trebuie să-și dea singur porunci, pentru că „el nu poate tolera ca divinitatea să fie transpusă într-o lume care ne este străină, la care nu participăm...”⁶⁵. „Omul este stăpînul în sine însuși”. Trebuie suprimată autoritatea exterioară, omul trebuie să se regăsească liber, ca propriul său stăpîn. Iisus este, pentru Hegel, simbolul omului care a devenit Dumnezeu ; pilda lui Iisus este un argument pentru Hegel că nu există nici o deosebire între om și Dumnezeu. Este limpede scopul pe care îl urmărește tînărul Hegel pînă în pragul *Fenomenologiei* : să redea omului măreția și încrederea în sine, pentru ca să-și recapete propria valoare, alienată de către forțele opresive.

⁶³ *Ibidem* p. 207.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 227.

O serie de probleme, amplu urmărite de Hegel în perioada Frankfurt, sînt *problemele etice*. Hegel pleacă de la necesitatea clarificării întrebărilor etice fundamentale — ce trebuie să facem? cum trebuie să trăim? — care se impuneau în această perioadă de trecere de la feudalism la capitalism. Alături de Goethe și Schiller, Hegel se străduiește să dezvăluie ceea ce-i învechit și mort în concepția despre viață a societății feudale, dar și aspectele urâte, inumane, deja vizibile, din noua societate burgheză.

În *Spiritul creștinismului*, din 1798, punctul de plecare este opoziția pe care o simte și o face Hegel între noua viață, morală și socială, bogată în aspecte variate, contradictorii și elementele socotite drept rigide, formaliste, ale moralei kantiene a datoriei. În această polemică, Hegel a crezut că dezvoltarea totală a potențelor etice ale omului se opune moralei datoriei. Hegel îl acuză pe Kant de a fi consacrat ca eternă opoziția dintre datorie și înclinări și conchide că etica lui Kant ridică exigențe prea mari, ceea ce ar determina o contradicție între viața morală și imperativul categoric prea înalt. Hegel vrea să anuleze acest conflict: „Moralitatea este conformitate, unire cu legea vieții; dacă însă această lege nu-i lege a vieții, ci ceva străin, atunci ea este o rupere de ea în cel mai înalt grad ...”.⁶⁶ Este clară ideea că valorile (normele) trebuie concepute prin prisma apropierii de viața reală, istorică. Dorința acțiunii face ca problema centrală prin care vede și interpretează Hegel toate fenomenele să fie *problema etică a acceptării realității*, a cupinderii contradicțiilor într-o sinteză.

Un nou pas pe drumul dialecticii, — mai precis: o manifestare a simțului istoric — se află și în noua introducere pe care o scrie Hegel pentru lucrarea elaborată încă la Berna: *Pozitivitatea religiei creștine*. Hegel reușește să sesizeze faptul că anumite atitudini spirituale, convingeri, instituții etc. nu sînt *originar* caduce, necorespunzătoare, dogmatice. (Hegel le numește în chip paradoxal „pozitive”.) Ele devin „pozitive”, adică se *devalorizează* în măsura în care sînt depășite, respinse de viață, de istorie.

Între 1800—1807 (data apariției *Fenomenologiei spiritului*), *geneza filosofiei hegeliene ne înfățișează procesul de corectare a teoriei de către practică, procesul de adecvare a filosofiei, inclusiv a valorilor, la dezideratele etapei noi istorice*. Însemnătatea etică și teoretică a *acceptării existențiale* la Hegel, a acceptării realității istorice reiese cel mai bine cînd o confruntăm cu filosofia lui Schopenhauer, expresie tipică a *inacceptării existențiale*⁶⁷. Concluzia axiologică a lui

⁶⁶ Nohl, *op.cit.*, p. 387.

⁶⁷ Asupra acestei probleme vezi C.I. Gulian, *Antropologie filosofică*, București, Edit. politică, 1972, partea a II-a.

Hegel în etapa genezei este că din acceptarea sau înfruntarea fermă a realității istorice isvorăsc atât valoarea acțiunii, cât și valoarea cunoașterii, restabilind totodată valoarea persoanei. Hegel consideră că idealismul subiectiv a fost istoricește necesar, apreciază chiar o anumită „măreție” a reprezentanților lui, dar pornește la analiza idealismului subiectiv confruntându-l cu problemele *zilei*, expresie a noii etape istorice revoluționare. Din acest punct de vedere al necesităților filosofice *actuale* vede Hegel în filosofia idealismului subiectiv o filosofie depășită, nesatisfăcătoare, incapabilă să înțeleagă și să redea *problematica vieții*, a crizei. Hegel exprimă totodată ideea că epoca sa cere o rezolvare a contradicțiilor, o potolire a sentimentului sfîșierii lăuntrice *prin filosofie* și crede că filosofia va putea realiza acest lucru prin *armonizarea contradicțiilor*. Se poate spune însă că la Hegel, situat pe poziția acceptării existenței *în totalitatea ei*, nu mai dăinuie primatul kantian al rațiunii practice. Sau : imperativul fiind acum *cufundarea în istorie*, acceptarea discordanțelor valorice, „integrarea” chiar a nonvalorilor (în vederea unei instrumentalizări care vizează acționarea). Devine obstacol orice cantonare într-o axiologie care menține „corismosul” (Platon) între valori și realitate.

Ideea metodologică prețioasă a lui Hegel este că gîndirea filosofică se definește în opoziție cu determinările, limitate, cu caracterizările unilaterale. Dar Hegel nu se întreabă dacă nu cumva valorile „practice” trebuie tocmai *să fie* „unilaterale”, să păstreze specificul exigenței față de viață, să nu se reducă la o reflectare a contradicțiilor, să nu cedeze nimic din „suprarealismul” transcendental al valorilor. Teoretic, metodologic, Hegel are dreptate : de îndată ce intelectul se oprește, el își manifestă incapacitatea de a cunoaște.

Istoria hegeliană a filosofiei este expresia unei anumite concepții despre filosofie, despre adevăr sau valoarea teoretică. Istoria filosofiei dovedește că nu există un adevăr unic, absolut și încremenit, ci un adevăr care se întregește prin acumularea dialectică, critică, a „adevărurilor” descoperite de-a lungul istoriei omenirii. Prin această teză fundamentală se impune simțul istoric genial al lui Hegel și în istoria filosofiei.

Oricît de nouă ar părea o doctrină filosofică, ea își are antecedente în istoria filosofiei, căci „... ceea ce sîntem noi, sîntem totodată și istoricește ; sau, mai precis, așa cum în această regiune a istoriei gîndirii trecutul nu este decît una dintre laturi, tot astfel și în ceea ce sîntem noi, ceea ce este comun și nepieritor, este indiso-

lubil legat de ceea ce sîntem istoricește”⁶⁸. Valoarea teoretică este indestructibil legată de viață, de *viața istorică*. Adevărul (logicul) se nutrește din *trăirea istorică*. Gînditorii autentici nu receptează pasiv moștenirea pe care au primit-o de la înaintași : „în timp ce ne-o însușim, facem din ea ceva propriu și deosebit de ceea ce era mai înainte”⁶⁹. Orice gînd „preluat” este *retrăit* prin prisma unei experiențe, colective și individuale. Valoarea filosofiei se trage din însăși istoria și progresul ei ; istoria filosofiei dovedește rodnicia filosofiei și absurditatea poziției scepticilor și agnosticilor.

Înainte de Hegel, chiar un filosof de talia lui Bacon considera succesiunea doctrinelor filosofice drept un fenomen arbitrar. Hegel va demonstra că o concepție filosofică nu este o părere subiectivă, ci una din fețele „spiritului obiectiv”. O filosofie nu este o creație arbitrară a unui filosof, a unei persoane, nu este rodul discutabil al unei poziții subiective, ci reprezintă o epocă, este o latură componentă a spiritului unei epoci (*Zeitgeist*).

Hegel proclamă ideea că orice filosof este „un fiu al epocii sale” ; el are intuiția că și categoriile ontologice sînt, deși indirect, legate de interesele și valorile diferitelor categorii sociale în diferite epoci. Hegel reamintește importanta sa teză despre legătura dintre filosofie și întregul sau structura unei epoci : filosofia nu este ceva izolat sau „deasupra” celorlalte forme de manifestare ale spiritului. Determinînd precis specificul filosofiei, ceea ce exclude dizolvarea ei în celelalte forme ale vieții spirituale, „trebuie (...) examinată mai de aproape *legătura* strînsă ce există între filosofie și domeniile înrudite ale religiei, artei și ale celorlalte științe, precum și al istoriei politice”⁷⁰. Dar istorismul nu înseamnă anularea valorii de adevăr, a valorii teoretice ca atare. Deși sînt istorice sau istoric condiționate, concepțiile filosofice cristalizează gînduri logice (teoretice) valabile, care se desprind din doctrinele trecătoare, deoarece „gîndul veritabil”, gîndul necesar nu este susceptibil de schimbare”⁷¹. Valoarea teoretică se poate „desprinde” din înfățișarea istorică pe care o ia adevărul în diverse împrejurări. Tocmai aceasta-i sarcina istoriei filosofiei : de a desprinde valoarea teoretică din experiența de viață, istoric condiționată, din care s-a născut. Principiul împletirii dintre logic și istoric cere descoperirea elementelor pozitive din fiecare doctrină.

⁶⁸ *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I (trad. D. D. Roșca), București, Edit. Academiei, 1963, p. 14.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 15.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 18.

⁷¹ *Ibidem*, p. 16.

Hegel a lăsat fără răspuns întrebarea : ce l determină pe un filosof să aleagă o anumită categorie drept fundamentală și să o pună la baza sistemului său ? Cînd cercetează în mod concret istoria filosofiei, Hegel însuși arată motivele etice, social-politice, ale *alegerii categoriei*, cum este, de pildă, în expunerea pitagorismului. Hegel arată, citîndu-i pe Iamblicus și Porfirius, că asociația pitagorică a avut un caracter politic și că grecii democrați nu puteau să tolereze o asociație aristocratică. El reproduce aprobativ citatul din *Metafizica* lui Aristotel, considerînd că el luminează cum au ajuns pitagoricienii la categoria numărului, socotind deci că motivul determinant a fost cel social și etic — *dreptatea*.

Pilde importante de largă, comprehensivă valorizare istorică și dialectică comprehensivă largă le aflăm în analiza sofistilor, a lui Socrate, Platon, a iluminismului, a lui Kant și Fichte etc. Este meritul lui Hegel de a fi dat prima apreciere pozitivă asupra sofistilor, relevînd rolul lor istoric în cultura democrației sclavagiste și apărîndu-i ferm împotriva calomniilor. Hegel este cel dintîi care a înțeles că relativismul, subiectivismul gnoseologic proclamat de sofisti a avut și un aspect pozitiv, pe care îl consideră drept un serios aport în istoria dialecticii : tendința de a pune în discuție toate fenomenele, legile, principiile etc. Hegel nu a analizat însă *conținutul* și *tendențele* învățăturilor sofistilor, nu i-a diferențiat după pozițiile lor social-politice și etice.

Deși Hegel i-a acordat un capitol mare lui Socrate, aceasta nu înseamnă o valorizare necritică. Socrate este considerat drept o treaptă, un moment important de dezvoltarea dialecticii subiective (ceea ce îl aproprie de sofisti). Hegel apreciază, de asemenea, la Socrate și cristalizarea categoriei binelui, și — prin mijlocirea acestei categorii — aportul adus la înțelegerea categoriei universalului. Totodată, Hegel aduce critici serioase concepției socratice și, deși găsește în filosoful grec un confrate al „filosofiei spiritului”, apreciază drept semne de „subiectivism” și de „decadență” proclamarea propriei conștiințe drept criteriu al tuturor valorilor. Hegel valorizează însă dialectica subiectivă (ironia socratică) pentru că ea evidențiază în fiecare afirmație posibilitatea contrariului ei, cu scopul de a determina o schimbare practică, etică. Valoarea gnoseologică a acestui procedeu de „a ști” ce este virtutea, omul etc. constă în faptul că determină declanșarea reprezentărilor abstracte și statice. Arta „moșitului” are, de asemenea, un sens pozitiv, ea este descoperirea noțiunii, a universalului, care este implicit în faptele concrete, particulare. „Totodată, pentru Socrate, esența este eul universal, binele, conștiința odihnind în sine...”⁷².

⁷² *Ibidem*, p. 364.

În această formulare lapidară și profundă, Hegel a sesizat împlinirea specific socratică dintre etică și gnoseologică.

Ca filosof raționalist și dialectician, Hegel a urmărit atât istoria dialecticii, cât și pe aceea a raționalismului. Puternicul leit-motiv al libertății apare pregnant în istoria filosofiei, ca și în filosofia istoriei și a culturii. În istoria filosofiei moderne, libertatea se manifestă în modul conștiinței de sine (conștiința de sine este moment esențial al adevărului⁷³), avînd ca rezultat *independența gândirii*. „Gîndirea este liberă pentru sine să decidă ce trebuie să fie valabil...”. Valorizînd îndoiala carteziană, Hegel subliniază că la baza ei se află „impulsul libertății” și „interesul libertății”. Prin Descartes, filosofia și-a redobîndit „terenul său adevărat”, refuzînd principiul autorității. Iar pentru a caracteriza iluminismul, cu toate rezervele pricinuite de predominanța intelectului și a metafizicii, Hegel îl leagă de „principiul libertății (care) nu este numai în gîndire, ci el e rădăcina gîndirii...”⁷⁴. Hegel a sesizat filiația dintre Rousseau și Kant: „Rousseau deja situase absolutul în libertate; Kant a stabilit același principiu, dar mai mult pe latura lui teoretică...”⁷⁵. Totodată, Hegel a evidențiat faptul că, la Kant, rațiunea practică este rădăcina întregii sale filosofii, faptul că „...acel ceva pentru care trebuie să existe toate — este omul...”⁷⁶. Hegel leagă deci într-un tot indestructibil valoarea teoretică, valoarea libertății și a personalității: astfel istoria filosofiei este legată de imperativul dezalienării.

Pentru filosofia hegeliană, criza este o experiență crucială. Fără tăgadă că ea nu creează acea stare de huzur spiritual, de calm și migală pe care o cerea Aristotel. Dar oamenii —inclusiv creatorii, și printre ei și filosofi — nu-și aleg condițiile istorice în care trăiesc și creează. Criza îi învață să creeze în condițiile crizei, le arată că orice Necesitate poate fi sublimată în Valoare, cu condiția autenticității și voinței de valoare. Energia și dăruirea de sine — într-un cuvînt: obiectivarea spirituală răzbește pînă la urmă și biruie.

Lui Hegel, situația de criză și spirituală i-a concentrat atenția asupra tuturor fenomenelor schimbării și înnoirii, deschizînd un mai larg orizont filosofic decît existase pînă la el. Atenția filosofică, în analogie cu fenomenul psihic al atenției, se traduce printr-o concentrare și o acuitate de viziune extremă. Filosofia a trebuit și a reușit prin Hegel să nu scape nimic din raza „atenției

⁷³ *Ibidem*, vol. II, p. 403.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 569.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 585.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 586.

existențiale", să cuprindă tot ceea ce, de la fenomenele economice și reforma constituției până la o nouă metodă de gândire, era legat, într-un chip sau altul, de învingerea insecurității și a dilemelor specifice unei epoci de criză. Dar, totodată, Hegel a păstrat o atenție sporită pentru problemele perene ale filosofiei, lăsându-ne ultima concepție filosofică enciclopedică.

existențiale", să cuprindă tot ceea ce, de la fenomenele economice și reforma constituției pînă la o nouă metodă de gîndire, era legat, într-un chip sau altul, de învingerea insecurității și a dilemelor specifice unei epoci de criză. Dar, totodată, Hegel a păstrat o atenție sporită pentru problemele perene ale filosofiei, lăsîndu-ne ultima concepție filosofică enciclopedică.

X. ÎN LOC DE ÎNCHEIERE

„Mă întrebați în ce constă idiosincrazia filosofilor? (...) De pildă, în lipsa lor de simț istoric, în ura pe care o poartă pînă și reprezentării devenirii, în egiptianismul lor. Ei își închipuie că aduc cinstire unui fenomen atunci cînd îl dezistorizează <cînd îl tratează> sub *specie aeterni* — cînd fac din el o mumie. Tot ceea ce au minuit filosofi de mii de ani au fost concepte-mumii, din mîinile lor n-a ieșit nimic real și viu. Acești domni, idolatri ai conceptului, ucid și ceea ce adoră; ei devin o primejdie de moarte pentru ceea ce adoră (...) Moartea, schimbarea, îmbătrînirea, ca și zămisirea și creșterea sînt pentru ei obiecții, ba chiar respingeri. Ceea ce este, nu devine; ceea ce devine, nu este...”. Și întrucît nu sînt în stare să pătrundă pînă la Ființă (*das Seiende*), deși cred cu disperare în această Ființă, filosofi caută pretexte pentru faptul că le este inaccesibilă Ființa: „trebuie că este undeva o înșelăciune, cineva sau ceva care îi înșală”*.

Revelatoare pentru propriul său simț istoric, criticile necruțătoare aduse de Nietzsche metafizicienilor în general sînt neavenite pentru acei filosofi și gînditori care, ca cei înfățișați în volumul de față, au vădit o ardentă și conștientă trăire a istoriei, a crizei istorice. Critica pătimașă și îndreptățită a lui Nietzsche împotriva atitudinii dezistorizării, de care s-au făcut și se mai fac vinovați mulți filosofi, nu-i atinge nici pe Rousseau, nici pe Kant, Goethe și Hegel. Iar în ceea ce-l privește pe Platon, nădăjduim că s-a înțeles că fără „credința în Ființă” și „căutarea ei cu disperare” nu s-ar fi întemeiat axiologia.

* Fr. Nietzsche, *Götzendämmerung*, Leipzig, Kröner, 1930, p. 94.

Acad. C.I. GULIAN, *Axiologie și istorie (Axiologie et Histoire)*,
București, Editura Academiei, 1987, 268 p.

SOMMAIRE

Préface	7
I. LA THÉORIE DES VALEURS ET L'IMPACT DE L'HISTOIRE	9
1. Les axiologies abstraites et le vécu historique	9
2. Ce que le phénomène de la crise historique apporte de neuf dans la reconsidération de l'axiologie	12
3. Les antinomies des valeurs et les mutations socio-historiques	14
4. Deux types du vécu historique : conscient et symptomatique	16
5. Les axiologies de crise dans la philosophie de l'histoire	18
II. LA DOCTRINE EXISTENTIELLE DE ZARATHOUSTRA	22
III. LE BOUDDHISME EN TANT QU'ÉTHIQUE ANEXISTENTIELLE	31
IV. CONFUCIUS	39
1. Une réponse à la crise historique de l'époque	39
2. Sur les sources de l'humanisme du confucianisme	46
3. Le démocratisme éthique et social	56
4. Le noyau de la doctrine éthique-politique	58
5. La mesure et <i>jén</i>	65
6. <i>Li</i> ou la valeur de la culture. Confucius et Lao-tseu	68
7. Confucius, le confucianisme et la religion	75
V. PLATON	78
1. Introduction	78
1.1. Y a-t-il une « axiologie platonicienne » ?	78
1.2. L'idée en tant que Valeur. Histoire d'une interprétation.	80
1.3. Les racines de l'axiologie platonicienne	94
1.4. Aristocratisme socio-politique, mais démocratisme éthique-axiologique	99
2. Aspects de l'axiologie platonicienne	102
2.1. Platon et la création de l'axiologie	102
2.2. Le paradigme	110
2.3. Les valeurs et le pouvoir	112
	265.

3. La conscience des valeurs	115
4. La condition humaine	120
5. Le pouvoir et les valeurs	126
5.1. Politique et axiologie	126
5.2. Le pragmatisme des sophistes et la réflexion axiologique.	127
5.3. Paradoxe du bonheur de celui qui a subi une injustice	128
5.4. Le pouvoir et l'infortuné	130
5.5. Nature et norme	131
5.6. Le plaisir et le bonheur	134
6. La conception existentielle sur les valeurs du beau, de l'art et de la culture	143
6.1. La valeur du beau	143
6.2. La valeur de l'art et de la culture	147
7. La raison d'être de l'utopie dans l'axiologie	153
VI. J. J. ROUSSEAU	157
1. La problématique de la double aliénation	157
2. La crise des valeurs	162
3. Le moi et les autres	163
4. Existence et apparence, « être » et « paraître »	166
VII. J. W. GOETHE	169
1. L'expérience du vécu historique	169
2. L'axiologie goethéenne. Histoire et valeurs. L'objectivation	172
2.1. Nécessité et Valeur	181
2.2. Déterminisme et liberté	183
2.3. Subjectivisme et objectivation	184
VIII. IMMANUEL KANT	189
1. Kant et la crise historique de son époque	189
2. Aliénation et désaliénation. Le complexe des valeurs politiques, éthiques, juridiques et philosophiques. La dialectique de la liberté.	192
2.1. Le droit des peuples, la paix et les valeurs	195
2.2. La dialectique de la liberté	204
2.3. La primauté de la raison pratique en axiologie	206
3. La valeur de la personne	209
3.1. Les caractéristiques Renaissance de la philosophie de Kant	209
3.2. Au-delà de la Renaissance	216
4. La valeur esthétique et le sens de la culture	217
5. La valeur théorique et l'aliénation	222
6. L'objectivation de l'Idée en tant que Valeur	224
6.1. L'idée en tant que Valeur	227

IX. G.W.F. HEGEL	229
1. L'hégélianisme en tant que réponse à la crise historique	229
2. Les valorisations du jeune Hegel	233
3. L'axiologie dans <i>La Phénoménologie de l'esprit</i> : désaliénation, liberté, objectivation	234
4. Aliénation et désaliénation entre 1807–1821	242
5. La réalisation des valeurs dans l'histoire et dans l'histoire de la culture	244
6. Les transformations des valeurs esthétiques. Art et liberté.	252
7. La valeur théorique et l'histoire	256
X. EN GUISE DE CONCLUSIONS	264

